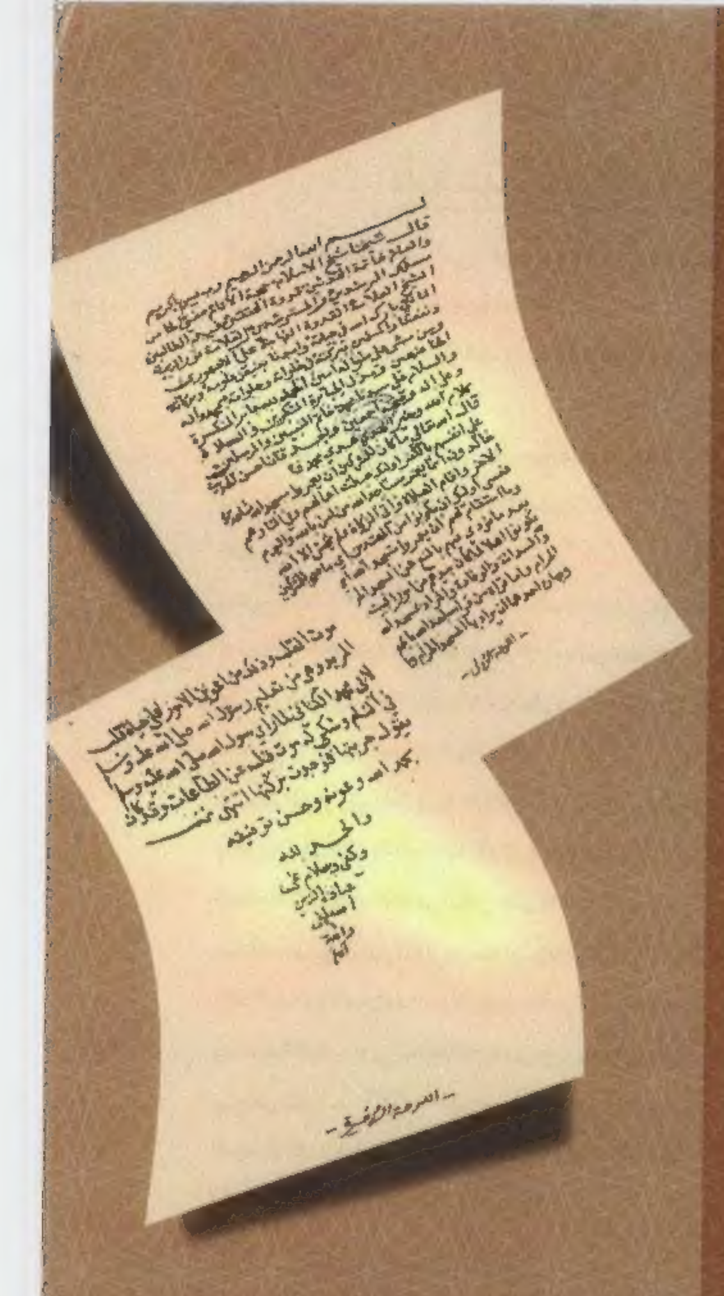
دولة الإمارات العربية المتحدة

دبي



مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية



إسلامية فكرية محكّمة

العدد السادس و العشرون

شوال ١٤٢٤ هـ - ديسمبر ٢٠٠٣م

كُلِّيَّةُ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ في سطور

كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رائد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.

قام على تأسيسها معالي جمعة الماجد وتعهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصة من أبناء هذا البلد آمنت بفضل العلم وشرف التعليم.

- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة، وجسّدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.
- صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ١٩٩٥ م لسنة ١٩٩١ م بتاريخ ٩/ ٧/ ١٩٩١م بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.
- وبتاريخ ٢/ ٤/ ١٤١٤هـ الموافق ١٨/ ٩/ ١٩٩٣م أصدر معالي سموّ الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٣م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.
- ثمّ أصدر القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٤م في شأن معادلة درجة الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.
- ثمّ صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة الليسانس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصص.
- ضمّت الكلية في العام الجامعي الثامن عشر ١٤٢٤/١٤٢٥هـ الموافق ٢٠٠٣/٢٠٠٤م (٩١٠) طالب (٢٢٠٦) طالبة.
- احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ٢٦/١٢/١٩٩٢م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي.
- واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ٢٩/١٠/١٤١٣هـ. الموافق ٢١/٤/١٩٩٣م.
- ستحتفل الكلية هذا العام ٢٠٠٣/٢٠٠٤م بتخريج الدفعة الثانية عشرة من الطلاّب والدفعة الحادية عشرة من الطالبات في تخصص الدراسات الإسلامية، والدفعة الرابعة من طالبات اللغة العربية. وقد بلغ إجمالي عدد الخريجين والخريجات منذ إنشاء الكليّة (٥٣٦) خريجًا و(٢٤٨٦) خريجة.

الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة

أنشىء قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ٩٥/١٩٩٦م ليحقّق غرضًا ساميًا وهدفًا نبيلاً، وهو إعداد مجموعة من طلبة هذه الدولة للتعمّق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنّب مشكلات اغتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصّة الطالبات.

يخوّل البرنامج الملتحقين به الحصول على درجة الماجستير والتسجيل فيما بعد لدرجة الدكتوراه.

وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصّص.

كما صدر القرار رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه الإسلامي) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذا التخصّص.

(يتبع في صفحة الغلاف الداخلي الأخيرة)



مَجَلَّـــة

كُلِّيَّةِ الدِّراساتِ الإِسلاميَّةِ والعربيَّةِ

إسلاميّة، فكريّة، محكّمة
نصف سنويّة

العدد السادس والعشرون
شوال ١٤٢٤هـ - ديسمبر ٢٠٠٣م

ردمد: X٢٠٩-١٦٠٧

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦


بسم الله الرحمن الرحيم

* ما يُنْشَرُ في المجلة من آراءٍ يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمَثِّلُ رأي المجلة أو اتّجاهها.

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصّة بالمجلّة باسم رئيس التّحرير إلى العنوان الآتي:

مجلّة كُلّيّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة

ص.ب: ٣٤٤١٤

دبي، دولة الإمارات العربيّة المتّحدة

هاتف: ٣٩٦١٧٧٧ (٤ ٩٧١+)، فاكس: ٣٩٦١٢٨٠ (٤ ٩٧١+)

الاشتراك السّنويّ
الاشتراك السُّنوي في المجلّة متضمّنًا أُجور البريد:
١٠٠ درهم (للمؤسّسات والدّوائر الحكوميّة).
٥٠ درهمًا (للأفراد)
٢٥ درهمًا (للطّلبة والطّالبات داخل الدّولة).
يرسل على شكل صك أو حوالة مصرفيّة على حساب رقم: (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦)، بنك المشرق، دبي، ثمّ يرسل إلى المجلّة إشعارٌ بالتّحويل.
١٥ درهمًا أو ما يعادلها ثمن النسخة الواحدة للجمهور

طبيعة المجلّة وأهدافها:

١ـ تُعْنَى المجلّةُ بنشر البحوث العلميّة الجادّة المبتكرة الّتي يعدُّها المتخصصون في الدّراسات الإسلاميّة واللغة العربيّة بمختلف فروعهما وتخصّصاتهما، من أجل إثراء البحث العلميّ في هذين المجالين.

٢ـ تهدف المجلّة إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدّة في إطار الشّريعة الإسلاميّة، ولا سيّما ما يختصّ منها بدولة الإمارات العربيّة المتّحدة ومنطقة الخليج والعالمين العربيّ والإسلاميّ.

٣ـ تهدف المجلّة إلى توطيد الصّلات العلميّة والفكريّة بين كليّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة بدبي ونظائرها في الجامعات الخليجيّة والعربيّة والإسلاميّة والعالميّة.

٤ـ إتاحة فرص النّشر العلميّ والنُّموّ المعرفيّ لأعضاء هيئة التّدريس بالكلّيّة.

٥ـ متابعة اتجاهات الحركة العلميّة ورصد إنجازاتها في نطاق الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة عن طريق التّعريف بالكتب والتّرجمات الحديثة في مجالي الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة، والرّسائل الجامعيّة الّتي تقدّم للجامعات الخليجيّة والعربيّة والإسلاميّة والعالميّة، والمؤتمرات والندوات العلميّة المتخصّصة في الدراسات الإسلاميّة واللغة العربيّة، إضافة إلى مراجعات لكتب شرعيّة معاصرة، وأخبار التُّراث الفكريّ الإسلاميّ.

٦ـ نشر الفتاوى الشّرعيّة المعاصرة، والتّعليقات على القضايا العلميّة، إضافة إلى مقتطفات من محاضرات الموسم الثّقافيّ، وبعض أخبار الكليّة.

٧ـ إتاحة فرص التّبادل العلميّ مع المجلات العلميّة الّتي تصدرها الكليّات المماثلة في الجامعات الأخرى على مستوى العالم.

٨ـ تخضع البحوث المقدَّمة إلى المجلَّة للتَّقويم والتَّحكيم حسب القواعد والضَّوابط الَّتي تلتزم بها المجلَّة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشَّريعة الإسلاميَّة واللغة العربيَّة، قصد الارتقاء بالبحث العلميِّ في مجال الدِّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة خدمةً للأمَّة ورفعاً لشأنها، ومن تلك القواعد عدمُ معرفة المحكَّمين أسماءَ الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماءَ المحكَّمين سواء وافق المحكَّمون على نشر البحوث من غير تعديل أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنَّشْر.

٩ـ لائحة المحكَّمين الداخليين والخارجيِّين تعدُّ بالتَّعاون مع الأقسام العلميَّة والكليَّات والجامعات المماثلة، ويتمُّ تجديدها سنوياً.

١٠ـ تصرف مكافآت المحكَّمين حسب اللوائح المعمول بها في الكليَّة.

قواعد النّشر

١- أن تكونَ البحوثُ أصيلةً، ومبتكرةً، وذاتَ صلة بالدّراسات الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ بفروعها.

٢- أن يتَّصفَ البحث بالموضوعيَّةِ، والشُّمولِ، والعمقِ، والإثراءِ المعرفيّ.

٣- أن يَنْصَبَّ البحثُ المقدَّم في الدّراسات الإسلاميَّةِ على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة، وإيجاد الحلول العلميَّة والعمليَّة لها في الشّريعةِ الإسلاميَّةِ.

٤- ألاَّ يكون البحث جزءاً من رسالة الماجستير أو الدكتوراه الَّتي أعدَّها الباحث، وألاَّ يكون قد سبق نشره على أيِّ نحو كان، ويشمل ذلك البحوث المقدَّمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك الَّتي سبق تقديمها للجامعات أو النَّدواتِ العلميَّةِ وخلافها، ويثبت ذلك بإقرار بخطِّ الباحث وتوقيعه.

٥- يجب أن يراعى في البحوث المتضمِّنة لنصوص شرعيَّةٍ ضبطها بالشّكل مع الدّقَّة في الكتابة، وتوثيق الآيات القرآنيَّة وتخريج الأحاديث النبويَّة الشّريفة.

٦- يجب أن يكون البحث سليماً خالياً من الأخطاء اللغويَّة والنحويَّة، مع مراعاة علامات التّرقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربيّ، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٧- يجب اتّباع المنهج العلميّ من حيث الإحاطةُ، والاستقصاءُ، والاعتماد على المصادر الأَصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع إلى غير ذلك من القواعد المرعيَّة في البحوث العلميَّة، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وهوامشها أسفلها.

٨- بيان المصادر والمراجع العلميَّة ومؤلِّفيها في نهاية كلِّ بحث مرتَّبة ترتيباً هجائيًّا مع بيان جهة النَّشر وتاريخه.

٩- على الباحث أن يختم بحثه بخلاصة تبيِّن النتيجة والرأي أو الآراء الَّتي تضمَّنها.

١٠- أن يكون البحث مكتوباً بالحاسوب أو الآلة الكاتبة، وأن تكون الكتابة على وجه واحد من الورقة.

١١- يلتزم الباحث أن يرسل إلى المجلَّة بأربع نسخ من البحث.

١٢- تقبل البحوث باللغة العربيّة أو الإنجليزية، على ألا يزيد حجم البحث على خمسين صفحة.

١٣- على الباحث أن يرفق ملخّصاً لبحثه باللغتين العربيَّةِ والإنجليزيَّةِ بما لا يزيد على صفحة واحدة.

١٤- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيِّناً اسمه الثُّلاثيَّ ودرجته العلميَّة، ووظيفته ومكان عمله من قسم وكليّة وجامعة، إضافة إلى عنوانه.

١٥- يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثيّة، وفي هذه الحالة تُتَّبعُ القواعدُ العلميَّةُ المعروفة في تحقيق التُّراث، وتُرفَقُ بالبحث صورٌ من المخطوط المحقَّق.

أولويَّة النَّشر:

يراعى في أولويّة النشر ما يأتي:

أ- البحوث المعدَّة من أعضاء هيئة التَّدريس بكليَّةِ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّة بدبي.

ب- تاريخ وصول البحث إلى رئيس تحرير المجلَّة، وأسبقيَّة تقديم البحوث الَّتي يتم تعديلها.

ج- تنويع البحوث موضوعاً وأشخاصاً ما أمكن ذلك.

ملاحظات:

١- ما يُنْشَرُ في المجلّة من آراءٍ يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمَثِّلُ رأي المجلَّة أو اتّجاهها

٢- ترتيب البحوث في المجلّة يخضعُ لاعتباراتٍ فنيَّةٍ.

٣- لا تُرَدُّ البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، نُشِرَتْ أم لم تُنْشَرْ.

٤- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلَّة إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٥- تستبعد المجلَّة أيَّ بحث مخالف للشُّروط المذكورة.

٦- تدفع المجلَّة مكافآت مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أيّ أعمال فكريَّة.

٧- يُعْطَى الباحثُ نسخة واحدة من المجلَّة، وخمس عشرة فصلةً من بحثه.

المحتويـــــات

● الافتتاحية
رئيس التُّحرير ١٣-١٤

● مسألة خلق القرآن ومثال العلاقة بين الأزلي والمخلوق في الفكر الإسلامي
الدكتور: عبد الحكيم أجهر ١٧-٥٢

● المحدِّث محمد يوسف البنّوري وكتابه معارف السنن، شرح سنن الترمذي
الدكتور: ولي الدين تقي الدين الندوي.. ٥٣-٩٢

● العولمة الاقتصادية وسبل تفعيل إقامة سوق إسلامية مشتركة
الدكتور: عمر صالح بن عمر.. ٩٣-١٤٤

● حكم زواج الكتابية بين الاطلاق والتقييد
الدكتوره: روحية مصطفى أحمد ١٤٥-٢٠٢

● دُخَان التَّبْغ حقيقته وتاريخه
الدكتور: قاسم علي سعد.. ٢٠٣-٢٣٦

● المضاربة المشتركة في المصارف الإسلامية
الدكتور: عبد المجيد محمد السوسوه ٢٣٧-٢٧٠

● أمهات الأدوات الأحادية في الأبواب النحوية
الدكتور: مصطفى عدنان العيثاوي.. ٢٧١-٣١٦

● شعر ابن شهيد الأندلسي، دراسة فنية
الدكتور: خالد لفتة اللامي ٣١٧-٣٥٤

● البلاغة عند العلوي (٧٤٩ هـ) بين التنظير والتيسير
الدكتور: بن عيسى باطاهر ٣٥٥-٣٩٢

● FEATURE GEOMETRY & FEATURE SPREADING AN AUTO SEGMENTAL ANALYSIS OF EMPHATIC CONSONANTS IN ARABIC
Dr. Lahlal Mohammed .... 5 - 32



«الافتتاحية»

أعدادنا تترى، وإعدادنا يتواصل، والمترقَّب يصدر في موعده، والشغف يزداد لاقتناء حاوية العلوم وكناش المعرفة الإنسانية، ووفاض الثقافة: مجلة كليتنا: كلية الدراسات الإسلامية والعربية.

وهدفنا الذي نسعى إلى تحقيقه في كل عدد خدمة رصيدنا الحضاري الإسلامي، وتراثنا اللغوي العربي.. وقد تتعدد وسائل تحقيق هذا الهدف ولكنها كلها تصبو إلى غرض نبيل، وعمل أصيل وإنجاز ذي جدوى؛ فمجلتنا التي تصدرها كليتنا تعد مكملة لرسالتها السامية، محققة لتوجهاتها مساندة لمسيرتها بوصفها مجلة محكمة تنتقي أبحاثها وتختار مادتها العلمية مع مراعاة دقيقة لميداني الاختصاص والثقافة المنشودة لتكون بين يدي المتلقي أعدادها المنتظر صدورها الساعي إلى اقتنائها.

وها هو العدد السادس والعشرون يطل علينا حاوياً دراسات جادة لموضوعات أُعمل فيها الفكر، وتحقق فيها الإبداع، وشحذت من أجلها الأذهان، وشذبت حيالها القرائح، فجاءت موضوعاتٍ جادةً حول: أحكام الأسرة، وما يعتري المجتمعات في هذا العصر من آراء وتوجهات وموقف الإسلام منها بوصفه حصنا حصينًا وملجأ أمينا.. موضوعات تُعنى بتمكين القارىء الكريم من الوقوف على بعض المصطلحات المتعلقة بالاقتصاد الإسلامي كالمضاربة والسوق الإسلامية المشتركة، وربط هذا الجيل بمسائل وأحداث سجلت عبر تاريخ هذه الأمة حاملة العبرة والاعتبار، والكشف عن تراجم شخصيات إسلامية في علوم الحديث والبلاغة والشعر، مثل المحدّث البنوري وعالم البلاغة العلوي وشاعر الاندلس ابن شهيد، والوقوف على قضايا يعاني منها المجتمع في وقتنا الحاضر لبيان حقيقتها وتاريخها مثل دخان التبغ.

وهذا يعني أنَ المجلة تُعنى بقضايا الأمة وتراثها بفضل تلك العقول المبدعة، والأفكار النيِّرة، والأقلام الملتزمة التي كانت لمجلتنا فيضاً لا يغيض ودفقا لا يعتريه الغور، وزلالاً لا يمازجه أُجاج ولا يخالطه العطن.

ولا شك في أنَ مثل هذه الدراسات الجادة والأبحاث المعمقة قد أسهمت في توعية الإنسان المسلم بالمعلومة الدقيقة، والرأي السديد، والفكر الثاقب الذي يقتبس المدد من عمق حضاري، وخلفية ثقافية موغلة في حقب الأعصر، مع المحافظة على سهولة التناول، ويسر المأخذ، ووضوح العبارة ولطف الإشارة، وبديع الإيحاء، ومسلك الايضاح فجاءت أبحاثاً موظفة لسد فراغ قد يحدث نتيجة انفصام الأعراء بين الجيل وتراثه المحفوظ في نفائس الكتب ونوادر المخطوطات، فيعمل على مؤانسة الألفة وأنس الملاطفة، ليُسقى من معين لا ينضب، ويكون ذا قلب نابض بحب الأصالة.

وليكن مسك ختام هذه السطور دعوة صادقة إلى كتابنا وعلمائنا ومفكرينا للإسهام بنتاج فكرهم وفيض قرائحهم لتكون مسيرتنا محفزة، وخطواتنا حثيثة، ويكون عملنا ذا جدوى في مجال الفكر والإبداع.

وعلى الله قصد السبيل

رئيس التحرير

البحـوث

مسألة خلق القرآن ومثال العلاقة بين الأزلي والمخلوق

في الفكر الإسلامي

الدكتور

عبد الحكيم أجهر*

* أستاذ العقيدة المساعد في جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا

ملخص البحث:

إن مسألة خلق القرآن هي واحدة من المسائل الصاخبة في الفكر الإسلامي التي يمكن للبحث العلمي أن يعود لها من وقت لآخر كي يتناولها بالتحليل والدراسة من زوايا جديدة وبأدوات مختلفة. إنَّ أهمية هذه المشكلة تَكْمُنُ في أنها لم تقتصر على حدودها، بل إنها تشابكت مع السياسة في لحظة ما من لحظات التاريخ الإسلامي، كما أنها أصبحت بنداً من بنود النقاشات العقدية في الإسلام. ورغم كل تلك الأبعاد التي أخذتها هذه المسألة إلا أنها تبقى مشكلة نظرية وفكرية عكست طموح المفكرين المسلمين إلى إيجاد إجابة عن السؤال المتعلق بالصلة بين الصفات الإلهية وبين كل ما سواها من عالم الخلق.

يناقش هذا البحث ثلاث وجهات نظر أساسية، الأولى التي تقول: إن كلام الله صفة معنى نفسية، قديمة وواحدة أي أزلية وغير متبعضة ولا مجزأة، تنزلت قرآناً كما تنزلت قبل ذلك توراة وإنجيلا، وهذا رأي الأشاعرة والماتريدية والطحاوية. والثانية: وجهة النظر التي تقول إن الكلام بطبيعته مجزأ ومتبعض ويأتي شيئا بعد شيء، وبسبب طبيعته هذه فإن القرآن لا يمكن أن يكون قديماً، وهذا رأي المعتزلة. أما وجهة النظر الثالثة فهي التي صاغها شيخ الإسلام ابن تيمية، وروج لها ودافع عنها تلميذه ابن قيم الجوزية. وتتمتع هذه النظرية بتماسك يتجاوز الخلل أو النقص النظري الذي اتسمت بهما النظريتان السابقتان.

تذهب هذه النظرية إلى القول، إن كلام الله قديم ومحدث في الوقت عينه، فهو قديم بمعنى أنه صفة لله تعالى، وصفات الله هي أجناس وأنواع، ومحدث بمعنى أنه في حالة حدوثه لا ينفصل عن صفة الكلام بوصفها جنساً. فليس هناك فجوة أو تباعد زمني مديد بين وضعيتي الصفة: القديمة والمحدثة. إن كلام الله بوصفه جنسا لا يمكن أن يكون محدثاً كليا، ولا يمكن تصور حدوثه في الزمان كما قالت المعتزلة. كما أن صفة الكلام لا يمكن تصورها صفة معنى قديمة وواحدة، منفصلة ومنقطعة عن الكلام الإلهي المنزَّل، كما قالت الأشاعرة والماتريدية والطحاوية. فهؤلاء لم يفصحوا عن رأيهم في الكيفية التي تحول فيها كلام الله النفسي الواحد وغير المتبعض إلى كلام منقسم، أي إلى سور وآيات وكلمات وإلى أمر ونهي وإخبار. إن النقد الذي مارسه ابن تيمية على النظريات السابقة واكتشافه لمواطن ضعفها، جعلته يقوم بصياغة موقف يتمتع بكثير من التماسك والجدة، ويقدم إجابة حظيت بقبول قطاعات واسعة من المسلمين. وفي هذا البحث يتم تحليل النظريات السابقة ودراستها والوقوف على بنية كل نظرية، من جهة مقدماتها ومآلاتها والتناقضات الذاتية التي تنطوي عليها.

مقدمة:

إن مسألة كلام الله كانت دائما واحدة من المسائل الكلامية الكبرى التي واجهت مفكري الإسلام في تاريخهم الجدالي والفكري. ورغم أن هذه المسألة قد أثيرت مبكرا (مع بداية القرن الثاني للهجرة) إلا أنها لم تتحول إلى مشكلة بالمعنى المتأزم للكلمة إلا في وقت لاحق. فقد كمنت بعد تلك الاثارة ما يقارب نصف قرن من الزمن لم تكن تحتل فيه مقدمة المشاكل الكلامية إذ يبدو أن الصيغة التي قدمت فيها نظرية خلق القران لم تثر ردود أفعال حادة لفترة من الزمن وكانت تبدو على أنها جزء من التصور الإسلامي عن التوحيد الذي يأخذ في التَشكُّل على يد المتكلمين آنذ في مواجهة الكنيسة المسيحية في سوريا التي كانت تقول بأزلية الكلمة الإلهية. ولكن إثارة مسألة القران، مخلوق أم غير مخلوق، مرة أخرى في الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة، لم تكن كما بدأت، أي نقاشا كلاميا فقط بل تدخلت فيها عوامل أخرى، ربما تكون السياسة واحدة منها. الأمر الذي دفع تلك المشكلة لتحتل مقدمة اهتمام المتكلمين المسلمين ودفع نظرية خلق القران إلى ساحة النقد المرير[1]

---

١ يفسر ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هجري) هذا الكمون الطويل لمسألة خلق القران بأنه لم يكن أمرا يثير الاهتمام ولم يكن عرف ولا كان فيما تكلم فيه الناس. يقول ابن قتيبة «وقد كان لهؤلاء أسوة فيمن تقدمهم من العلماء، حين تكلم جهم وأبو حنيفة في القران، ولم يكن دار بين الناس قبل ذلك، ولا عُرف ولا كان فيما تكلم فيه الناس. فلما فزع الناس إلى علمائهم لم يقولوا هذا بدعة ولكنهم أزالوا الشك باليقين وجلوا الحيرة وكشفوا الغمة، وأجمعوا رأيهم على أنه غير مخلوق، فأفتوهم بذلك، وأدلوا بالحجج والبراهين، وناظروا وقاسوا، واستنبطوا الشواهد من كتاب الله عز وجل». انظر ابن قتيبة. اختلاف اللفظ، ص ٥٩. لقد استمر الموقف القائل بأن القران مخلوق ما يقارب القرن من الزمان، لا تروي المصادر الإسلامية أن جدلا أو معارضة حقيقية قد حصلت لهذا الرأي إلا لاحقا، بل على العكس فإن إماما كبيرا كأبي حنيفة قد أقر نظرية خلق القران باعتراف ابن قتيبة، رغم رفض العديد من المسلمين لهذا الرأي. بينما يلاحظ مونتغمري واط في كتابه «النقاشات المبكرة حول القران» الصادر في لندن ١٩٥٠، بأن الكتّاب الذين هاجموا نظرية خلق القران قد برزوا في القرن الثالث الهجري وقد سميت أعمالهم كلها تقريبا «الرد على الجهمية». وقد اعتمد كُتّاب القرن الثالث على مرجعيات ومؤلفين ينتمون إلى الربع الأخير من القرن الثاني الهجري، الفترة التي سبقت المحنة مباشرة. ويتساءل مادولونغ فيما إذا النقاش حول القران مخلوق أم غير مخلوق قد بدأ فعلا وبصورة علنية في نهاية القرن الثاني الهجري، وبغض النظر عن شرعية التمسك برأي مثل هذا، إلا أن غياب الاهتمام بنقاش مسألة القران قبل هذا الوقت ربما يعود إلى أن ثمة مرحلة جديدة قد بلغتها هذه المسألة مع اقتراب نهاية القرن الثاني وبداية المحنة. انظر مادولونغ، أصول الجدل المتعلق بخلق القران، ص ٥٠٤-٥٠٥.

تشير المصادر إلى أن أول من قال بخلق القرآن في الإسلام هو الجعد بن درهم[٢] (ت. ١٢٥ هجري) والجهم بن صفوان[٣] (ت١٢٨ هجري)[٤]. وقد جاء موقف الجهم في مسألة خلق القران منسجما مع مجمل موقفه من التنزيه الإلهي الذي ينفي بصورة قاطعة أيَّ مشابهةٍ للّه مع خلقه. فاللّه حسب جهم لا يمكن وصفه بأي صفة يمكن أن يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيها[٥]. وطالما أن الكلام يتطلب جارحة ويقتضي أن يخرج من الجوف واللسان والشفتين فإنه من المستحيل حسب الجهم أن يوصف اللّه بأنه متكلم[٦]. اللّه لا يتكلم بالمعنى البشري للكلام، إنما يتواصل مع البشر من خلال أصوات لها معنى خارج ذاته ومن خلال جعل هذه الأصوات مسموعة، وتسمى هذه الأصوات كلاما مجازا. إن هذا الأصل النظري عند الجهم كان وراء إنكاره أن يكون اللّه قد تحدث مع النبي موسى أو

٢ الجعد بن درهم من خراسان وقد أقام معظم حياته في دمشق. سجن ثم قتل في زمن هشام ابن عبد الملك بواسطة واليه خالد القسري. لا يعرف عن الجعد الكثير ولكنه اتهم من خصومه أن تكلم في بعض العقائد التي أخذها أو تأثر بها المعتزلة لاحقا، مثل خلق القران، خلق الأفعال وحرية الإرادة. تلك الأفكار التي يعتقد بأن مروان بن محمد الأموي قد اعتقد بها بسببه. كما أنه قال بنفي الصفات وخصوصا صفة الكلام التي يقال أنه بسبب اعتقاده هذا خلص إلى أن اللّه «لم يكلم موسى ولم يتخذ إبراهيم خليلا». وقد وصفه البعض بأنه دهري وظهر عند ابن النديم في فهرسه بأنه من الزنادقة. ورغم خلافه مع جهم في مسألة حرية الإرادة إلا أنه كان دائما يذكر معه في قضايا أخرى كقضية خلق القران. انظر

See G. Vajda", Ibn Dirham", Encyclopaedia of Islam, vol III, p. 747; M. Watt, The Formative Period, pp. 242-3.

٣ جهم بن صفوان، أبو محرز، متكلم مبكر، كان مولى لراسب، وهي بطن من أزد، وكان واحدا من مساعدي الحارث بن سريج الأساسيين الذي قاد ثورة كبيرة على الأمويين (١١٦ – ١٢٨ / ٧٣٤ ٧٤٦) وسيطرت على أجزاء من شرقي خراسان. اعتقل الجهم وأعدم في (١٢٨/٧٤٦) قبل الحارث قائد الثورة بوقت قصير. كانت دعوة الثورة التي كان جهم مفكرها الكبير تقوم على مبدأ ضرورة أن يلتزم الأمويون بكتاب اللّه وسنة نبيه. وقد نسبت الحركة إلى المرجئة. وبالنسبة لأفكار جهم العقدية والدينية فقد خاض جدالا طويلا لإثبات وجود اللّه مع السمنية الذين لا يؤمنون إلا بما هو محسوس. لقد اعتقد جهم وأتباعه بالجبرية المطلقة التي تسمي أفعال الإنسان وفقها بأنها أفعال على المجاز كما اعتقد جهم بخلق القران. وقد رفض جهم القول بأن اللّه تقوم به صفات زائدة عليه واعتبر هذا الموقف غير لائق بتنزيه اللّه، فالعلم الإلهي بالأشياء الحادثة، حسب اعتقاد جهم، يتبع ظهور الحوادث. ومن أجل ذلك اتهم بالتعطيل. انظر،

M Watt, "Jahm b. Safwan" and "Jahmiyya", Encyclopaedia of Islam, vol p. 388; cf. Also A. J. Wensinck, The Muslim Creed (Cambridge: 1932) pp 91-119; and p. 165 ff.

4 Madelung, (The Origin of the Controversy Concerning the Creation of the Koran) in his Religious School and Sects in Medieval Islam (London: Variorum Reprints, 1985) pp. 506-7

٥ عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، جزئين، (بيروت: دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ)، ج ١، ص ٨٦.

٦. أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق أحمد بكير محمود، (دمشق: دار قتيبة، ١٩٩٠) ص ١٨

يكون قد اتخذ من النبي ابراهيم خليلا الأمر الذي اعتبره خصومه أنه يتعارض مع ما جاء في القران الكريم من أن موسى كان النبي الوحيد الذي تكلم مع اللّه مباشرة[٧]

المعتزلة: الكلام المركب والمكون من حروف وأصوات لا يمكن أن يكون قديما:

يتأسس موقف المعتزلة الفلسفي على قسمة العالم إلى قسمين فقط اللّه بوصفه الكائن الأزلي الوحيد من جهة، والمخلوق وهو كل ما سوى اللّه من جهة أخرى، ولتأكيد هذا التفرد في الأزلية اعتبر أبو علي الجبائي، رئيس مدرسة البصرة المعتزلية في نهاية القرن الثالث الهجري، أن القدم (الأزلية) هو أخص وصف للّه[٨]. واتفاقا مع موقفهم هذا فإن القران بوصفه شيئا اخر سوى اللّه لا بد، حسب رأيهم، أن يكون محدثا في الزمان، وإلا كان يشاركه في القدم، إذ لا قديم إلا اللّه، ولو كان القران، حسب القاضي عبد الجبار المعتزلي[٩] (ت. ٤١٥ هجري) [١٠]، «قديما لوجب كونه مثلا له تعالى، لأن القديم قديم لنفسه

[7] Madelung ibid p. 516

٨ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق، هلموت ريتر، (فرانز شتاينر ﻓﻴﺴﺒﺎدن للنشر، ١٩٨٠)، ص ٥١٩.

٩. من المعروف أن التراث المعتزلي لم يصلنا، ولكن يبقى ما وصلنا من المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار هو أهم ما يمكن أن نعتمد عليه في أرائهم. وأهمية عبد الجبار هو أنه واحد منهم وينطق بلسانهم ويدافع عنهم بوصفهم مدرسته أما كتب الفرق الأخرى كمقالات الأشعري والملل للشهرستاني والفصل لابن حزم فهي لا شك تتمتع بأهمية كبيرة ولكنها تبقى كتبا لخصوم المعتزلة، الأمر الذي يجعل من مؤلفات القاضي عبد الجبار أهم مصدر في هذا الصدد. ومن جهة أخرى فإن كتب عبد الجبار العقدية لا تتجاوز (المغني في أبواب التوحيد والعدل) وهو موسوعة ضخمة للفكر المعتزلي، و(شرح الأصول الخمسة) ويتصف بالاختصار والنزعة التعليمية، وكتاب (المحيط بالتكليف). وقد اعتمدنا في هذا البحث على اهم مؤلفات القاضي عبد الجبار وهي المغني والشرح أما بقية كتبه كمتشابه القرأن وتنزية القران فهي أقل أهمية لهذا البحث من كتبه العقدية المذكورة.

١٠. عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، القاضي. في مراحل حياته المبكرة كان أشعريا في الكلام وشافعيا في الفقه، وقد تبنى أراء المعتزلة بعد أن تلقى التعليم على يد أبي إسحق بن عياش. وللدفاع عن اللاهوت المعتزلي كتب عبد الجبار عددا كبيرا من الكتب وصل إلينا منها «المغني في أبواب التوحيد والعدل» و «شرح الأصول الخمسة» و «المجموع في المحيط بالتكليف». لقد انتسب وتبنى اراء أبي هاشم الجبائي من بين المعتزلة وتمسك بالأراء المعروفة للمعتزلة كإثبات الأسماء فقط للّه واستحالة رؤية اللّه في الاخرة لقد أصبح زعيم المعتزلة في زمنه وترك تلاميذا كبارا بعده لعبوا أدوارا مهمة في استمرار المعتزلة كمدرسة، مثل أبي رشيد النيسابوري، الشريف المرتضى وأبي محمد بن متويه وأبي الحسين البصري مؤلف الكتاب الشهير في الفقه «المعتمد في أصول الفقه». انظر ع. بدوي، مذاهب، ج١، ص.

The Formative Period. pp 302-3 , M Watt & 423-380.

وما شاركه في هذه الصفة فيجب كونه مثلا له في سائر ما يختص به من الصفات، وهذا يوجب كونه إلها. وعلى هذه الطريقة قال شيوخنا رحمهم الله: إن كلامه تعالى لو كان قديما لوجب كونه إلها.»[11]

والأمر هنا لا يقتصر، بالنسبة للقاضي عبد الجبار، على عدد محدود من المعتزلة بقوله «شيوخنا» بل إن الغالبية الساحقة من المعتزلة، بصريين وبغداديين، قد تمسكوا بالقول بخلق القرآن رغم التنويعات الكثيرة التي تبرر وتسوغ هذا الموقف.

«وزعم جمهور المعتزلة أن كلام الله عرض محدث أحدثه الله تعالى في محل فصار به متكلما، وكلامه من جنس الحروف والأصوات، وزعم الجبائي... أن الكلام حروف مؤلفة وأصوات مقطعة على وجه مخصوص، وزعم ابنه أبو هاشم أن الكلام لا يكون إلا من جنس الصوت..... وزعم جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومن تابعهما من المعتزلة أن القرآن خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن ينقل عنه وأنه لا يتصور وجوده إلا في مكان واحد عند إيجاد الزمان،... ومنهم من يقول إن القرآن جسم، وهو النَّظَّام، فإن مذهبه أن الكلام في الشاهد جسم لأن عنده لا عرض إلا الحركة. ثم عند هؤلاء كلهم: الله متكلم لأنه خلق الكلام، والمتكلم عندهم هو الخالق للكلام، وهو آمرٌ ناهٍ لأنه خلق الأمر والنهي. وأبو بكر الأصم من جملتهم لا يمكنه أن يقول إن الله متكلم لأن عنده يستحيل كونه متكلما بكلام أزلي قائم بذاته، .... ومعمر بن عباد السلمي شيخهم المقدم لا يمكنه أن يقول متكلم بكلام أزلي قائم به... وكذا ثمامة الأشرس النميري تلميذ النظام لا يمكنه أن يصف الله تعالى بأنه متكلم... واحتجت المعتزلة بقوله تعالى: **﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾** (الزخرف ٣) والجعل والتخليق واحد، وبقوله تعالى **﴿ما يأتيهم من ذكرٍ من ربِّهم مُحْدَثٍ﴾** (الأنبياء ٢) **﴿وما يأتيهم من ذكرٍ من الرحمن محدث﴾** (الشعراء ٥) وهذا نص، إذ لا فرق بين المحدث والمخلوق.[12]».

وفي الحقيقة أنه لا يمكن مناقشة مشكلة خلق القرآن بعيدا عن مناقشة صفة الكلام

١١. القاضي عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، قَوَّمه إبراهيم الأبياري، (القاهرة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبعة دار الكتب، ١٩٦١)، ج. ٧، ص. ٨٦.

١٢. أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، ت. كلود سلامة، (دمشق المعهد العلمي العربي للدراسات الفرنسية، ١٩٩٠) ص. ٢٥٩-٦٢.

كواحدة من الصفات الإلهية، لأن القران في النهاية هو كلام الله: وأي حديث عن القران يتصل حتما بتحديد الموقف من هذه الصفة. ومن أجل التأكيد على خلق القران يرى المعتزلة أن صفة الكلام لا يمكن أن تكون صفة ذاتية قديمة بل يجب اعتبارها مندرجة تحت مقولة صفات الفعل المحدثة في الزمان.

بالإضافة إلى ذلك فإن طبيعة الكلام، حسب القاضي عبد الجبار، تتفق مع الافتراض القائل إن القران مخلوق، لأن تعريف الكلام عنده هو «الحروف المنظومة والأصوات المقطعة»، وأنه «ما انتظم من حرفين فصاعدا، أو ما له نظام من الحروف محصوص»[13] وطالما أن طبيعة الكلام هي هذه فهو لا يمكن أن يكون قديما مع الله تعالى وذلك لأن القران بوصفه كلاما «يتقدم بعضه بعضا، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديما، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره. يبين ذلك أن الهمزة في قوله الحمد لله متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه القدم، وهكذا الحال في جميع القران. ولأنه سور مفصلة وايات مقطعة، له أول واخر، ونصف وربع، وسدس وسبع، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديما»[14].

يضيف القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى ذلك حججا تعتمد على النقل إلى جانب حججه العقلية، فالكثير من الايات القرانية تؤكد أن القران محدث وليس قديما عنده. فالقران يقول ﴿**ما يأتيهم منْ ذكر منْ ربهم مُحْدث**﴾ (الأنبياء ٢)، والذكر هو القران، كذلك قوله تعالى ﴿**إنَا نحن نزَلْنا الذكر وانَا له لحافظون**﴾ (الحجر ٩)، وبالنسبة للمعتزلة فإن الله وصف القرآن بأنه محدث وبأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثا، وفيه دلالة على حدوثه من وجه اخر، لأنه قال: ﴿**وانا له الحافظون**﴾ فلو كان قديما لما احتاج إلى حافظ يحفظه[15].

ومن جهة أخرى فإنَّ قوله تعالى: ﴿**الر كتابٌ أُحكمت أياته ثم فُصّلت**﴾ (هود ١) يبيِن أن كلامه مركب من هذه الحروف، وذلك دلالة حدوثه، ثم وصفه بأنه كتاب اي مجتمع

١٣ القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان، (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٨) ص. ٥٢٨-٢٩

١٤. عبد الجبار، شرح، ص. ٥٣١.

١٥. عبد الجبار، شرح، ص. ٥٣١-٣٢

من كتب، ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها، وما كان مجتمعا لا يجوز أن يكون قديما؛ ووصفه بأنه محكم، والمحكم من صفات الأفعال، وقال بعد ذلك: ثم فصّلت، وما يكون مفصلا كيف يكون قديما»[16].

إن طبيعة الكلام عند المعتزلة، الذين مثَّلَ وِجْهَةَ نَظرِ غالبيتهم العظمى القاضي عبد الجبار، أنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، وأنه يأتي شيئا بعد شيء بطبيعته، وما هذا شأنه يستحيل أن يكون قديما أو أزليا، ثم أن القرآن متجزئ ومتبعض، محكما ومفصلا ومجتمعا، كل ذلك يقود ضرورة إلى عدم اعتبار كلام اللّه صفة أزلية له.

إذن الكلام لا يشبه بقية الصفات لأن طبيعته تقتضي أن يكون مركبا وأن لا يقال دفعة واحدة، إنما يُنتظم ويُقال بالتتابع ويكون حرفا بعد حرف وصوتا بعد صوت، والشيء الذي له هذه الخصوصية لا يمكن القول إنه قديم (أزلي).

كل هذا يجعل من صفة الكلام شيئا مختلفا عن بقية الصفات التي يوصف بها اللّه في ذاته وفي قدمه، فالكلام عند المعتزلة ليس كالعلم أو القدرة أو الحياة أو السمع أو البصر، لأن تلك الصفات تثبت للّه تعالى من خلال أحكام معقولة، ومن خلال ضرورة أن يختص اللّه بها لذاته أزلا، أما صفة الكلام فليس هناك من حكم يوجبها وليست هي مما يختص اللّه بها في ذاته.

وقد قال ابن كلاب[17] (ت. ٢٤٠ هجري) بأن «اللّه سبحانه لم يزل متكلما وإن كلام اللّه سبحانه صفة له قائمة به وإنه قديم بكلامه وإن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته»[18]. رد عبد الجبار على هذا الرأي بالقول:

---

١٦. عبد الجبار، شرح، ص. ٥٣٢.

١٧ أبو سعيد القطان عاش في زمن الحليفة المأمون (١٩١ ٨١٣/٢١١ ٨٣٣) وكان واحدا من أبرز المفكرين الإسلاميين إد أن المدرسة الأشعرية التي جاءت لاحقا قد أخذت معظم مسائلها وقصاياها منه انتقد اس كلاب كلا وجهتي النطر الحهمية والقدرية واعتقد بأن العالم محدث في الرمن وله بداية وأن اللّه متعال ومنزه عن أي نوع من أنواع التشبيه. كما آمن بإمكانية رؤية اللّه في الاحرة وعدم حلق القران كما أن نظرية المعاني التي قال بها الكثيرون قبل الأشعري قال بها اس كلاب انظر. اس تيميه، منهاج السنة النبوية، ج ١ ٢٥١ وتاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٦ أجزاء (بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٩٩) ج ٢، ص. ٥١ وابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص. ١١٦، والأشعري، مقالات، ص. ٥١٧ و
GAS, I, P 599, M WATT, THE FORMATIVE PERIOD, PP 286-9

١٨. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص. ٥٨٤.

«إنا لم نثبته على ما يختص به في ذاته إلا على الوجه الذي تثبت سائر الذوات عليه، لأنا إنما نثبت المحدث على ما يختص به في ذاته لاختصاصه بما يختص به من الأحكام وبمثل ذلك تثبت أحوال الحي فيما بيننا، لأنا لصحة الفعل منه نثبته على حال معقولة، وهو كونه قادرا، فكذلك إذا علمنا وجوب وجوده ـ تعالى ذكره ـ قادرا عالما فيما لم يزل، علمنا أن المقتضي لذلك هو ما يختص به في ذاته، مما يبين به من سائر الذوات فقد صح أن ما قلناه في ذلك لا يمكن دفعه، وأن دافعه كدافع سائر ما يعلم بالدليل في الشاهد، وليس كذلك ما قالوه في الكلام، لأنهم لم يبينوا له حكما معقولا توصلوا به إلى ما يختص به في ذاته فقولهم في ذلك بمنزلة قول من أثبت له كونا ولونا وجسما مخالفا لهذه الأمور المعقولة في الشاهد»[19]

ويقصد المعتزلة بعدم توفر الحكم المعقول هو أن إثبات الكلام على أنه معنى قائم بذات الله كما قالت الكلابية والاشاعرة هو اقرار تحكمي لا برهنة عليه.[20] لأن الكلام الذي أثبته هؤلاء «مما لا يعقل ولا طريق إليه، وإثبات ما لا طريق اليه يفتح باب كل جهالة، ويوجب عليكم تجويز المحالات، نحو أن تجوزوا أن يكون في المحل معان ولا طريق إليها، وأن يكون في بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شيء من ذلك»[21]

١٩. عبد الجبار، المغني، ج. ٧، ص. ٩٨-٩٩.

٢٠. إن الخلاف الرئيس بين الكلابية والأشاعرة والماتريدية من جهة وبين المعتزلة من جهة أخرى في مسألة صفات الله يتمثل في أن المعتزلة لم يثبتوا لله سوى الأسماء، ورفضوا نسبة هذه الأسماء إلى شيء سوى الذات الإلهية نفسها، فالله عندهم عالم بذاته، سميع بذاته، بصير بذاته، قادر بذاته، فهي أسماء ولا تعود إلا إلى ذات الله، في حين أن الفرق الأخرى اعتبرت أن هذه الأسماء، عالم، قادر، حي، سميع بصير يجب أن تشتق أو توجد من معان قائمة بذات الله وزائدة عليها، وبالتالي لم تقبل هذه الفرق القول بأن الله عالم بذاته أو قادر بذاته، بل يجب أن يقال: الله عالم بعلم وهذا العلم هو معنى قائم بذات الله، قادر بقدرة وهذه القدرة قائمة بذات الله...، وهكذا ومن أجل ذلك سمي أصحاب هذا الموقف بأنهم الصفاتيون أو أصحاب المعاني، لأن الصفات عندهم هي معان قائمة بالذات كالعلم والقدرة....، الخلاف الآخر كان بين الأشاعرة والمعتزلة حول بعض الصفات كالكلام والإرادة، فالمعتزلة اعتبروها صفات أفعال محدثة في الزمان، في حين أن الأشاعرة قالوا بأن هذه الصفات مثلها مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر قديمة قدم الذات الإلهية وهذا هو مصدر الخلاف الأساسي في قضية القرآن أهو مخلوق أم غير مخلوق لأن المسألة تعود أساسا إلى مسألة الكلام هل كلام الله صفة ذات قديمة أم صفة فعل محدثة في الزمان.

٢١. عبد الجبار، شرح الأصول، ص. ٥٣٢.

ونحن نعلم أن الأشاعرة كانوا قد تَبَنَّوْا رأي ابن كلاب في صفة الكلام واعتبروه معنى قديما قائما في ذات الله يشبه الكلام النفسي الداخلي الذي يدور في خاطر الكائن الحي قبل أن يلفظ هذا الكلام بعبارات وأصوات مفهومة ومسموعة، كما يعرفه فخر الدين الرازي[٢٢] (ت. ٦٠٦ هجري) «الإنسان إذا أراد أن يقول. اسقني ماء. فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ، يجد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل. وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ»[٢٣].

ويرد عبد الجبار على هذا الرأي بالقول بأنه إذا قال هؤلاء بأن أحدنا إذا أراد أن يتكلم فإنه قبل الكلام يجد من نفسه شيئا، ذلك الشيء هو الذي أثبتناه كلاما... قيل له: «إنَّ مَا ذكرتموه يمكن أن يرجع إلى شيء آخر، وهو القصد إلى الكلام أو الإرادة أو العزم عليه أو العلم به أو التفكير في كيفية ترتيبه، فإذا أمكن أن يرجع به إلى هذه الأمور لم يجب أن ينصرف إلى ما ذكرتموه». ويجد عبد الجبار دعما لرأيه في موقف أحد كبار الأشاعرة الذين حاولوا تعديل رأي مدرسته أو تقديم تفسير آخر لنظرية الكلام النفسي القديم القائم بذات الله. فيقول: «وحكي عن بعض متأخريهم وهو ابن فورك الأصفهاني، إلى أنه ذهب إلى أن المرجع بالكلام إلى الفكر، وهذا يوجب عليه أن يكون الله تعالى موصوفا بالتكلم، أو أن يكون متفكرا، تعالى الله عن ذلك. وهذا دخول منهم في المجوسية، فهم الذين جوزوا الفكر على الباري تعالى حيث قالوا إن الله تعالى فكر...، فإذا قيل: أو ليس أهل اللغة يقولون: في نفسي كلام، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ قلنا: إن ما ذكرتموه عكس الجواب، فإن الأصل أن تثبت المعاني أولا ثم يعبر عنها بعبارات، وأنتم جعلتم العبارات طريقا إلى

---

٢٢. فخر الدين الرازي هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين، واحد من أهم المتكلمين والمفسرين المسلمين. ولد (٤٥٣/١١٤٩) في الري وتعلم على يد الشيوخ الأشاعرة كان أبو القاسم الأنصاري تلميذ أبي المعالي الجويني واحدا منهم. وبالإضافة إلى معرفته الواسعة في علم الكلام كان يعرف بعمق الفلسفة الإسلامية (فقد درس الفارابي وكتب شرحا وتعليقا على أكثر من كتاب واحد من كتب ابن سينا، مثل كتاب الإشارات والتنبيهات) وفي هذا التعليق على كتاب ابن سينا احتفظ الرازي بحريته الفكرية الكاملة وانتقد ابن سينا بشدة في الكثير من المواضيع التي لم يشأ أن يتبعه فيها. يعتقد كراوس بأصالة تفكير الرازي في توفيقه بين الكلام والفلسفة على أسس أفلاطونية وخصوصا في محاورته (طيماوس). انظر، ج. قنواتي، «فخر الدين الرازي»، الموسوعة الإسلامية. ج. ١١١، ص. ٧٥١-٥٥.

٢٣. فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق د. محمد حجازي السقا، (القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦) ص. ٢٤٤.

إثبات المعاني ووصلة إليها، وذلك مما لا وجه له، لأنه لو لم يخلق العرب او خلقهم خرسا، لكان لا بد من أن يمكننا معرفة الكلام وماهيته، وعلى ما قالوه لا يتصور ذلك»[24].

وفي هذا رد على الذين قالوا إن القران هو الدليل الذي يثبت أن الله متكلم أزلا، فهو العبارة التي تدل على الكلام القديم القائم بذات الله، يجيب المعتزلة بأن هذا ليس دليلا على صفة كلام قديمة قائمة في ذات الله لأن الطريقة الصحيحة هي أن نثبت لله كلاما قائما في ذاته حتى لو لم يتوفر هذا الدليل، لأننا لو فرضنا، حسب عبد الجبار، ان العرب غير موجودين أو أنهم كلهم خرس، كيف نثبت بعد ذلك أن لله كلاما قائما في ذاته إذ أن إثباتنا مثل هذا هو مثل إثبات أي صفة لا تعقل على الله تعالى.

وكما أن الدليل لا يثبت صلة بين الكلام النفسي القديم وبين القران، فالصلة أيضا مفقودة بين هذا المعنى النفسي كما يعرفه الكلابية والأشاعرة وبين القران المؤلف من نظام مخصوص من الكلام، والذي يبين ذلك أنهم يقولون أن كلام الله «ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير وأنه معنى واحد بالله عز وجل»[25] وهو معنى واحد لا يجوز أن يكون حرفا أو مسموعا أو متحركا ومع ذلك فهو كلام وأمر ونهي وخبر. يجادل عبد الجبار منتقدا هذا الموقف الذي يقر من جهة بوحدة الكلام النفسي عند الله الذي لا يتبعض ولا ينقسم، وبين الكلام المخصوص للقران، المنقسم الى سور وآيات وأحرف وكلمات، فيقول «وإن كان كون الشيء الواحد لا يعقل، فهل صح كونه او كون القديم تعالى على سائر الصفات التي لا تعقل» ثم يقولون من جهة أخرى إن كلام الله «يصير أمرا ونهيا بعدما لم يكن كذلك مع استحالة ذلك في كلامنا، فهلا جاز إثباته علما وقدرة وخرسا وسكوتا على وجه لا يعقل»[26].

إذن يصعب منذ البدء، حسب عبد الجبار، أن نعقل هذه الوحدة من الكلام التي لا تنقسم، إذ لا وجود لكلام من هذا النوع الذي لا يتمايز إلى أحرف وأصوات ومقاطع وجمل متسلسلة... حتى لو افترض ان هذا الكلام نفسي، فكيف يمكن قبول الرأي الذي ينص على أن هذه الوحدة تنقلب إلى أمر ونهي وخبر، أي تنقسم، بعد أن لم تكن كذلك دون

٢٤. الرازي، الأربعين، ص. ٥٣٣-٣٤.
٢٥. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص. ٥٨٤.
٢٦. عبد الجبار، المغني، ج. ٧، ص. ١٠١.

أي دليل في الشاهد على ذلك. وإذا جاز قول ما لا يعقل على الله تعالى فيمكن إذن إثبات أي شيء لا يعقل عليه مثل الخرس والسكوت، حسب تعبير عبد الجبار.

وبخلاف الجهم ومدرسته لم ينكر المعتزلة حقيقة أن الله يتكلم وأن القران هو كلام الله فعلا. وهذا الاعتراف لا يتضمن في رأيهم القول إن الله يمتلك جارحة يتكلم بواسطتها. فالله يخلق كلامه دون جارحة؛ وهذا الكلام مثله مثل بقية كل صفات الفعل الأخرى لا يحدث في ذات الله الثابتة واللامتغيرة، ولكنه يجب أن يخلق في مكان أخر غير ذات الله[٢٧].

والمتكلم حسب تعريف المعتزلة ليس هو ذلك الذي قام به الكلام ولكن المتكلم يسمى متكلما لأنه فعل الكلام ويراد بذلك أنه وجد من جهته[٢٨]. وهذا ينطبق على كل الجهات الفعلية التي تضاف إلى الكائن الحي، فمتى علم وقوع هذه الجهات من الحي «بحسب قصده وإرادته ودواعيه وصف به، وبهذه الطريقة يعلم سائر ما يضاف إليه على جهة الفعلية. كالضرب والتحريك والتسكين». ويؤكد ذلك أن أهل اللغة يسمون المتكلم على أساس هذا التعريف، فمتى علموا وقوع الكلام «بحسب قصد زيد وإرادته ودواعيه وصفوه بأنه متكلم، ومتى لم يعلموا ذلك من حاله لم يصفوه به، فيجب أن يكون وصفهم له بأنه متكلم يفيد أنه فعل الكلام، ولسنا نعني بذلك أنهم أفادوا به أنه المحدث له»[٢٩].

وطالما أن الكلام عند المعتزلة، هو حروف منتظمة وأصوات مقطعة فهو مخلوق، محدث وغير قديم، وبالتالي فإن المحل الذي يخلق به الكلام لا يمكن أن يكون ذات الله، لأن الله سيصبح بناء على ذلك محلا للحوادث، وبالتالي يصبح من الحتمي اعتبار الكلام مقيما في محل ما خارج الذات الإلهية. إن الموقف الذي يميز المعتزلة عن بقية الفرق الكلامية ويمثل نقطة افتراق في غاية الأهمية هو اعتبارهم المحل الذي يقيم فيه الكلام ليس فاعلا للكلام بذاته ولا يمكن وصفه بأنه متكلم. إن خلق الله للكلام في محل ما خارج ذاته لا يعني ضرورة أن هذا المحل هو كائن حي أو أنه متكلم بذاته. إن الكلام ينسب لفاعله أو لخالقه الذي هو الله تعالى لأنه هو الذي أوجده[٣٠]. وإن أصبح الكلام مقيما في محل آخر غير الذات الإلهية.

27- J.R.T.M. Peters, God's Created Speach (Leiden. E. J. Brill, 1976) pp. 313-4

٢٨. عبد الجبار، المغني، ج. ٧، ص. ٥١.

٢٩. عبد الجبار، المغني، ج. ٧، ص. ٤٨.

30- Daniel Gimaret, La doctrine d al-Ashari (Paris: Les Edition du Cerf, 1990) p. 319, and Madelung, Ibid, p 515, and Peters, Ibid, pp. 331-2

وحسب عبد الجبار، فإن نظرية المحل لا تبرهن على وصف المتكلم بأنه متكلم، إذ يقول « ولا يصح أن يكون الكلام كلاما لمحله، لأنه كان يجب أو يوصف به اللسان»[31] وهذا يتفق مع رأي المعتزلة بأن الصفات تنقسم إلى ثلاثة ضروب أحدها يستحقه المحل، والثاني الحي، والثالث الفاعل. وصفات الفاعل جميعها تفيد وقوع الفعل منه ولا تفيد له حالا[32] بمعنى أن صدور الكلام هو فعل لا يوجب حالا للمحل الذي صدر منه بعكس العلم والقدرة مثلا اللتين توجبان حالين للمحل الذي تقومان به. ويأتي كل ذلك من أجل التأكيد على أن اللّه يوصف بأنه متكلم رغم أن هذا الكلام لا يقوم بذاته ولا تشكل ذاته محلا له. وهذا التعريف لصفات الفعل ولعلاقتها بالمحل الذي تصدر عنه قد تم تشكيله من أجل إبعاد ذات اللّه من أن تكون محلا للحوادث طالما أن صفات الفعل ليست قديمة بل محدثة في الزمان، الأمر الذي يضطر المعتزلة إلى القول بأن ذات اللّه لا يمكن أن تكون محلا للحوادث

إذن القران، كلام اللّه ليس قديما وهو مخلوق ولكنه مخلوق خارج الذات الإلهية، وإن القول بأن القران مخلوق خارج الذات الإلهية وأن هذه الذات ليست محلا له لا يعني أن اللّه غير متكلم، بل على العكس، إن اللّه هو المتكلم على الحقيقة لأنه هو فاعل الكلام وخالقه ولا يعني ذلك بالنسبة للمعتزلة أن اللّه يتكلم مرة واحدة ويصمت، فالمتكلم هو الذي يقع منه فعل الكلام ولا يقال إنه متكلم عندما لا يكون متكلما، وحقيقة المتكلم أنه فاعل الكلام في القديم والمحدث جميعا، وهذا يبطل وصفهم له بأنه متكلم فيما لم يزل[33]

ورغم أن المعتزلة اعتمدوا في تعريفهم للكلام على أهل اللغة وقدموا تصورا وضعيا أكثر من خصومهم الذين افترضوا حالات فلسفية مجردة مثل الكلام النفسي الواحد غير المنقسم والمتمايز، إلا أن نظرية المعتزلة شأنها شأن نظرية خصومهم تبقى عرضة للنقد من أكثر من جانب. إن الأشاعرة الذين أرادوا التأكيد على ذلك البعد الأزلي في كلام اللّه والذي يجب أن يشكل مرجعية الكلام المقروء (القران) الذي بين أيدينا فشلوا في الربط، حسب رأي المعتزلة، بين القرآن بوصفه حروفا وعبارات وجملا وسورا وآيات وأمرا ونهيا وخبرا ، وبين ذلك الكلام الأزلي الواحد غير المنقسم والمتمايز وفشلوا أيضا أن يبرهنوا على أن القرآن هو عبارات تدل على المعنى النفسي القائم بذات اللّه.

31. عبد الجبار، المغني، ج. ٧، ص. ٥٠
32. عبد الجبار، المغني، ج. ٧، ص. ٥٣.
33. عبد الجبار، المغني، ج. ٧، ص. ٥٣.

كذلك المعتزلة الذين نفوا أن يكون اللّه محلا للكلام المخلوق ونفوا أن يكون معنى قديما قائما بذاته، يتوجه إليهم نفس النقد الذي وجهوه لخصومهم. إذ كيف يمكن البرهنة على أن القرآن الذي نقرأه ونسمعه هو كلام اللّه. إذ ما الذي يثبت أن القران هو كلام اللّه إذا كان هذا الكلام موجودا في محل آخر، ولماذا لا يكون هذا المحل هو المتكلم بالقرآن بمعنى أنه فاعله؟ وما السبيل إلى معرفة وجود الكلام من جهة اللّه «ولا شيء من الكلام يسمع إلا ويجوز ككونه من فعل غيره، لأنه مقدور للعباد ولا فصل بين من ادعى العلم بذلك وبين من ادعى العلم بأن بعض الحركات فعل للّه سبحانه، مع جواز كون العبد قادرا عليه»[٣٤]. ويجيب المعتزلة على هذا الدحض الموجه إليهم: بأننا نستدل على اللّه وقدرته من الحوادث التي لا يمكن أن تقع تحت مقدور العباد كذلك لا يصح أن يقال في شيء من كلام العباد بأنه كلام له تعالى. بمعنى أنه لا يقع في مقدور العباد. ويضيف عبد الجبار حجة أخرى، يقول بأننا:

«لا نعلم الكلام كلاما له سبحانه بأنه نسمعه فقط، وإنما نعلمه كلاما له إذا حصل معجزا ودل على صدق رسول اللّه ﷺ، وأخبرنا بأنه كلامه جل وعز، وأنه لم يمكنه من قدر من العلم يمكنه معه فعل مثله.. لأن الحكاية عندنا غير المحكي، وإنما نعلم بذلك أن المحكي كلامه عز وجل، والمَلَك الذي أداه إلى الرسول ﷺ إنما يعلَمه كلاما له جل وعز بمعجز يظهر، يقتضي أنه المتكلم به، لأنه تعالى إذا فعل الكلام وقارنه الإخبار عن أنه المتكلم به، ووجد عنده معجز، علم بذلك أنه كلامه جل وعز. فإذا علِمْنابهذا الطريق أنه كلامه جل وعز صح أنه متكلم به، وسقط بذلك سائر ما سأل عنه»[٣٥].

وبعض النظر عن درجة الإقناع التي تحملها ردود القاضي عبد الجبار فإن المشكلة لم تزل قائمة حول العلاقة بين القرآن الذي بين أيدينا، الكلام المسموع وبين مرجعيته في عالم الغيب، في ذلك البعد الأزلي لهذا الكلام، ولا نستطيع اعتبار إجابة القاضي عبد الجبار قد حلت هذه المعضلة.

إن صفة الكلام بالتحديد والخلاف الحاد حولها في تاريخ الفكر الإسلامي تكشف عن

٣٤. عبد الجبار، المغني، ج. ٧، ص. ٥٩.
٣٥. عبد الجبار، المغني، ج. ٧، ص. ٦٠.

هذه الإشكالية الفلسفية والعقدية العميقة، المتمثلة في العلاقة بين ما هو عيني وما هو أزلي، وتكشف بالتالي عن توجه الفكر الإسلامي وعن قلقه التاريخي المزمن في إيجاد تلك الإجابة الصعبة عن العلاقة بين الله والعالم، بين ما هو أزلي وما هو متعين.

ورغم موقف المعتزلة الذي تم ذكره للتوّ حول تصورهم للكلام وما يتصل بوضعيته وواقعيته تبقى فكرة التوحيد التي سيطرت على الفكر الإسلامي المبكر، والتي تقوم على مبدأ أساسي هو اعتبار الله واحدا بمعنى أنه كان ولا شيء معه، وأن العالم وجد في لحظة ما من الزمن بعد أن لم يكن، وراء كل ما يتصل بتصنيف الصفات الإلهية إلى ذاتية ومعنوية وفعلية، كما كانت وراء التأكيد على أن صفات الافعال محدثة في الزمن وذلك تحت اقتضاء نظرية الخلق من العدم ووجود الإنسان والعالم بعد أن لم يكونا

الكلام صفة أزلية لله تعالى:

إن نظرية المعتزلة في كلام الله بوصفه مخلوقا ويقيم في محل خارج الذات الالهية لم ترق لمفكرين اخرين كابن كلاب الذي ذهب إلى القول بأن كلام الله لا بد أن يكون صفة ذاتية له تقوم به أزلا. فكلام الله حسب ابن كلاب ليس مخلوقا ولا يقيم خارج الذات الإلهية. كذلك فإن موقف المعتزلة على أن الكلام هو صفة تنتمي لخالقها حتى لو أحدثت في محل ما خارج الذات الإلهية لم يكن مقنعا وكافيا للبعض الذي وجد في هذا الموقف تجريدا لله من صفة مهمة لها تضميناتها الفلسفية والعَقدية المتعلقة بالقران وبالقيمة القدسية لكلام الله

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المسألة ليست كما تناقش اليوم من وجهة نظر حداثوية، اذ طالما اعتبر رأي المعتزلة ممثلا لموقف أكثر مرونة في التعاطي مع النص القراني، بمعنى ان الدفاع عن موقف خلق القران يؤسس فلسفيا لمبدأ ارتباط القران بالزمان وبالإمكانية التي تترتب على ذلك من فتح أبواب التأويل المستمر للقران حسب الزمان ومقتضياته

إن المسألة بالنسبة للإسلام تتلخص في التركيز على ذلك البعد الاخر للأشيا، المتمثل بارتباطها بالصفات الالهية القديمة، فالشيء هو ذاته المحدثة من جهة وهو المتصل بالصفات الإلهية الازلية، بشكل أو بآخر، من جهة ثانية. وهذا الميل الإسلامي إلى تثبيت البعد الاخر للأشياء المتمثل بالقول بقدم الصفات الإلهية يفسر، لدرجة ما، النقاشات

الصاخبة والقلقلة لبعض الاجتهادات الكلامية التي ذهبت إلى نفي أزلية بعض الصفات الإلهية كاجتهادات الجهم بن صفوان وهشام بن الحكم[٣٦] (ت. ١٨١ هجري).

لقد اعتقد ابن كلاب أن كلام اللّه قائم بذاته أزلا، وهذا، في رأيه لا يمس وحدة اللّه وقدمه أبدا، لأن أزلية صفة الكلام لا تعني أن هذا الكلام شيء مستقل قَائِمٌ بذاته يشارك اللّه قدمه. فالصفات لا تقوم بذاتها، ولكن أزليتها تابعة لأزلية اللّه أو تابعة للذات الإلهية التي تقيم فيها [٣٧]. وبالنسبة له فإن القول بأن الكلام يبقى صفة للذي خلقه حتى لو كان موجودا في مكان ما خارج الذات الإلهية كلام غير مقنع لأن الكلام يبقى صفة لحامله أو للمحل الذي تقوم به هذه الصفة، وهذا مبدأ أساسي من مبادىء المتكلمين عامة رغم تنوع مدارسهم. إن الوصف ينتمي للمحل الذي يقوم به وليس لصانع هذا الوصف أو الكلام.

كما اعتقد ابن كلاب أن الكلام هو (معنى) مثله مثل بقية الصفات، وهذا المعنى لا بد أن يكون واحدا كالمعرفة والقدرة، ويقوم أزلا بذات اللّه، لا من حيث أن هذه المعاني هي جهات مختلفة عن الذات الإلهية. كذلك فإن الكلام لا يطابق الذات الإلهية (الصفة ليست الذات) أي أن الصفات والذات ليسا شيئا واحدا، وليست أيضاً جزءا منها وهي في الوقت نفسه ليست شيئا غير اللّه. وبمعنى اخر، إن الصفات بوصفها معانيٍ، بالنسبة لابن كلاب والأشعري، ليست اللّه وليست غيره[٣٨].

٣٦ لعل هشام بن الحكم هو أبرز متكلم إمامي في زمن الإماميين الشيعيين جعفر الصادق وموسى الكاظم يقال إنه كان جهميا قبل تشيعه، كما تشير مصادر أخرى إلى تتلمذه على يد واحد من ممثلي الديانات الثنوية أبو شاكر الديصاني قبل كل ذلك. بقيت نظرية الإمامة عند هشام كما هي عند بقية الشيعة تقوم على الحاجة الدائمة إلى إمام ملهم ومعصوم من اللّه يتولى أمور المسلمين في دينهم. وفيما يتعلق بآراء جهم الكلامية، دافع هشام عن فكرة أن اللّه متناه وله ثلاثة أبعاد وأنه يتلألأ كالنور يقول بأن اللّه كان في لا مكان ثم خلق لنفسه المكان عندما تحرك ومكانه هو عرشه. وفي الوقت نفسه فإنّ هشاما قد رفض اراء الكثير من المتكلمين الشيعة كهشام الجواليقي ومؤمن الطاق اللذين قالا بأن اللّه له جسم كالإنسان. وقال هشام بأن اللّه لم يكن عالما أزلا ولم يعلم الأشياء قبل خلقه إياها لأن قولنا إن اللّه يعلم الأشياء أزلا يقتضي القول بأن المعلومات أزلية أيضا مما يشير إلى قدم العالم الأمر الذي لا يجب إلا للّه. وبقوله أن القران صفة للّه رفض هشام القول بأنه (القران) مخلوق أم غير مخلوق. وهذا الموقف الحيادي بالنسبة للقران يتفق مع عبارات نقلت عن الإمام جعفر الصادق. انظر،

W. Madelung, "Hisham b. al-Hakam", Encyclopaedia of Islam, vol. III, pp. 496-7; cf. Tritton, Muslim Theology (London. The Royal Asiatic Society by Luzac & Company, 1947) p. 49; cf. Wensinck, The Muslim Creed, p. 76; cf. H.A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Cambridge: Harved University Press, 1979) p. 143-4; M. Watt, The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh. The University of Edinburgh Press, 1973) pp. 186-9..

٣٧. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص. ٥٨٤.

38- Peters, Ibid, p. 332.

تابع الأشعري[٣٩] (ت. ٣٢٤ هجري) ابن كلاب في نظريته تلك وأضاف المزيد من البراهين والإيضاحات في اتجاه تأكيد أزلية صفة الكلام، فقام بقسمة الكلام إلى كلام نفسي وكلام لفظي، واعتبر أن كلام اللّه النفسي أو الداخلي هو صفة تقوم بذات اللّه أزلاً، بينما الكلام الموحى كالقران وغيره من الكتب السماوية فهو تعبير لفظي عن ذلك الكلام النفسي القائم بذات اللّه[٤٠].

لقد دافع الأشعري عن أزلية صفة الكلام، ووضع نظرية ابن كلاب في إطار كلامي عقلي مثلت وجهة النظر البارزة الأخرى في تاريخ علم الكلام مقابل وجهة نظر المعتزلة فاعتبر أن الكلام هو صفة أي كائن حي، وطالما أن اللّه حي فهو لا بد أن يكون موصوفا بالكلام آزلا. وإذا لم نصف اللّه بأنه متكلم من الآزل وجب علينا أن نصفه بضد ذلك من صفات مثل السكوت أو الافة. ولو كان اللّه موصوفا بصفات مثل السكوت أو الافة لكانت تلك الصفات قديمة ولاستحال أن يعدم ذلك وأن يتكلم اللّه بعد أن كان غير متكلم ويناقش الاشعري احتمالا اخر مثل ان يوصف الكائن الحي بالشيء وضده في ان، كأن يعتبر عالما وغير عالم في الوقت نفسه، وفي هذا يرد الأشعري على من يقول اللّه يوصف بانه متكلم

---

٣٩. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، متكلم تنسب إليه المدرسة التي تحمل اسمه في علم الكلام، كان ينتسب إلى المعتزلة لبعض الوقت وكان تلميذا لأبي علي الجبائي (ت. ٢٤٠ هجري) ولكن في لحظة ما رفض تعاليم المعتزلة لصالح آراء أهل الحديث، بل إنه تكلم في بعض كتبه في بعض الاراء الأشد محافظة التي تنتمي إلى الحنابلة والتي لم تكن مقبولة حتى من بقية المحدثين والفقهاء، طامحا إلى تلقي دعمهم وقبولهم لأفكاره ولكنهم بقوا ينظرون إليه على أنه متكلم ويميل للعقل، وهذا العداء استحكم أكثر بين تلامذته وبين التيار الحنبلي لاحقا لعدة قرون. تحول هذا العداء في بعض الأحيان إلى صراعات مذهبية وأهلية بالإضافة إلى الجدالات النظرية الحادة بين الفريقين. في معظم قضاياه الكلامية يعتبر فكر الأشعري استمرارا وتطويرا لآراء ابن كلاب (ت. ٢٤١ هجري) الذي اعتبر من الأشاعرة اللاحقين أنه ينتمي إليهم. قام مذهب الأشعري في التوحيد الإلهي على القول بأزلية صفات المعاني التي تقوم بذات اللّه، ودافع عن إمكانية رؤية اللّه في الاخرة، وقال بعدم خلق القران كما دافع عن نظرية الكسب التي تقول بخلق اللّه لأفعال العباد، وهذه النظرية كانت قد صيغت قبله من قبل ضرار بن عمر (ت. [illegible] هجري) والنجار الذي توفي في منتصف القرن الثالث الهجري تقريبا. اما نظرية الاشعري في الخلق فقد كانت مناسباته في معظم ملامحها، فكل شيء موجود هو نخلق اللّه له ولا يمكن أن يكون قديما، اللّه هو الخالق والوجود هو الفعل الإلهي نفسه. انظر،

R. Frank, "Ash'ari," Encyclopedia of Religion, vol. 1, 1987, pp. 445-7; F.E. Peters, Aristotle and the Arabs, pp. 142-[illegible]; Daniel Gimaret, La doctrine d'al-Ash'ari (Paris: Les Editions du Cerf, 1990) pp. 9-23; Brockelmann, GAS [illegible]; GAL [illegible]; W. M. Watt, The Formative Period, pp. 303-12

٤٠. [illegible] Ibid [illegible]

عندما يكون متكلما ولا يوصف بذلك عندما لا يتكلم، فيقول إن هذا أيضا مستحيل لأن الحي العالم لا يمكن أن يكون غير عالم ولا أن يكون موصوفا بضد العلم، ولا يجوز أن يكون الحي غير متكلم ولا موصوفا بضد الكلام[41]. بمعنى أن الأشعري لا يقبل من الصفات إلا ثنائية الصفة أو ضدها فقط، فالشيء إما متحرك وإما ساكن، إما عالم وإما جاهل، إما متكلم أو أخرس...، [42]. فإذا قيل أن اللّه لم يكن متكلما في الأزل فهذا يعني، بالنسبة للأشعري، أن اللّه كان بالضرورة موصوفا بالسكوت أو الآفة والخرس وليس هناك من احتمال أخر كما يريد المعتزلة أن يقولوا[43].

طبعا يرد المعتزلة على ذلك بالقول بأن هذه الثنائية بين الكلام والخرس صحيحة إذا كان الكلام يتعلق بالة مثل الألة التي للإنسان، فالخرس هو فساد في الالة وتعطلها؛ واللّه تعالى لا يوسف بالخرس وفقا لهذا التعريف. فالسكوت بالنسبة للمعتزلة ليس ضدا على الكلام ولكنه عدم استعمال آلة الكلام رغم القدرة عليه. ثم أن الكلام حسب المعتزلة ليس له ضد لا من جنسه ولا من غير جنسه[44].

الكلام هو أزلي ومخلوق معا:

ناقش ابن تَيْمِيَةُ[45] (ت. ٧٢٤ هجري) كل وجهات النظر تلك واعتبرها خاطئة رغم

---

٤١ أبو الحسن الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (بيروت دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٨٧) ص. ٩٤-٥.

٤٢ ولكن هذه الثنائية ليست بدون ضوابط منطقية، لأن ثنائيات الأفعال تلك يجب أن تنتمي إلى نفس جنس الفعل، فالسكون هو من جنس الحركة والعلم من نفس جنس الجهل ولا يجوز على سبيل المثال أن يوصف غير العدل بالعجز لأن فعل العجز ليس من جنس فعل العدل انظر الأشعري، اللمع، ص ٩٧

٤٣ عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق، ألفرد جيوم، (القاهرة مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص. ٢٦٨؛ الأشعري، اللمع، ص، ٩٤.

٤٤. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص. ٤٣٥.

٤٥ تقي الدين أحمد بن تيمية، ولد في حران في يناير ١٢٦٣/٦٦١ وتعلم في دمشق في المدرسة السكرية بعد اضطراره وعائلته مع والده وأخوته لمغادرة مسقط رأسه بسبب الاجتياح المغولي ١٢٦٩/٦٦٨ تأثر بالمدرسة السكرية بمعلمه قاضي القضاة الحنبلي شمس الدين عبد الرحمن المقدسي الذي مات في ٦٨٢ هجري. وقد اهتم ابن تيمية بالأعمال الحنبلية ككتب ابن حنبل نفسه وكتب الكلال (ت ٣١١ هجري) وموفق الدين بن قدامة (ت. ٢٤١ هجري) ومجد الدين أبو البركات (ت ٦٥٢ هجري) وبقي مواليا للمدرسة الحنبلية في كل حياته رغم اجتهاداته الكثيرة تتسم حياة ابن تيمية بالكثير من الاضطهاد الذي ---

أوجه الحقيقة الجزئية التي تحملها وعلى الأسس نفسها التي اقام عليها فلسفته. عالج مشكلة كلام الله، ونص على ان كلام الله قديم ومحدث في الوقت نفسه، وهو صفة ذاتية وصفة فعل معا. وهذا الكلام واحد ومتعدد ايضا يشرح ابن تيميه ذلك من خلال التاكيد على المراحل أو المستويات المتتابعة للصفه الواحدة: فصفة الكلام التي تنسب لله هي اولا، جنس، وهي ازلية بهذا المعنى، وهي ثانيا، مخلوقة ومقسمة الى امر ونهي واخبار، اي متعينة بأشكال محددة من الاصوات والحروف. إن هذه اللغة المزدوجة لا نرمي ابدا إلى تقرير هذا الأمر بطريقة تحكمية. إن الأمر المهم هنا هو ان نعرف بان ابن تيمية ناقش صفة الكلام على الأسس الفلسفية نفسها التي حدد فيها العلاقة بين الوحدة الالهية والكثرة المتمثلة بالخلق وهي اسس تعرض بطريقة ناصحة وعقلانية التدرج والانتقال من مرحلة إلى مرحلة في عملية الخلق.

يقدم ابن تيمية فهمه للكلام برفض وجهة النظر التي تقول ان الكلام هو اسم اللفظ الدال على المعنى، كما يرفض وجهة النظر التي تقول ان الكلام هو المعنى المدلول عليه

=== سببه له معاصروه وسلطة المماليك في ذلك الزمن. وقد خاض معارك كثيرة بنفسه ضد المغول (٦٩٨–٧٠٢) وحرض الناس على الجهاد وذهب إلى القاهرة بعد أن تدخل السلطان المملوكي في الحرب ضد المغول. ذات عدائه حين اشتكى خصومه من رسالته «العقيدة الواسطية» التي ... له بخلقه

بالإضافة لكتبه الفقهية التي أسهم فيها باجتهادات عديدة إلا أن كتبه العقدية احتلت مكانا مرموقا في التاريخ الإسلامي وكانت مثارا للجدل بين أنصاره وخصومهم. قام مشروع ابن تيمية على التوفيق بين العقل والنقل وقد ذهب من أجل هذا التوفيق إلى طرح أفكار تتمتع بقيمة فلسفية كبيرة، وهو استفاد فعلا من الفلاسفة خصوصا أبو البركات البغدادي الذي يسميه إمام الفلاسفة وابن رشد. أسهم ابن تيمية في اعتبار الصفات الإلهية متحدة مع الذات ورفض قول الأشاعرة بأنها لا هي الله ولا هي غيره وقال بان هذه الصفات هي اجناس وانواع يكون العالم بسببها في عملية خلق دائمة لا تتوقف. اقام فلسفته على مبدأ السببية الذي يختلف عن مفهوم المتكلمين والفلاسفة له. قال بأن الله يخلق الأشياء شيئا بعد شيء في عملية تعاقب لا تعرف بداية ولا نهاية، رغم أن شيئا محددا ومعينا لا يوجد أزلا مع الله. كتب «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» و «مجموعة الرسائل والمسائل» و«منهاج السنة النبوية» و«نقض المنطق» و«بغية المرتاد» ... وكتب أخرى كثير في الفقه والعقيدة. انظر،

(1) Laoust, "Ibn Taymiyya", Encyclopaedia of Islam (new ed.) vol. III, P. 951. Brokelmann, GAL II 125-27, S II, 119-126. Many biographices have been written about Ibn Taymiyya's life and career, some of them are Ibn 'Abd al-Hadi al-Uquad al-Durriya min Manaqib Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya, Mar'i b. Yusuf al-Karmi [illegible]

باللفظ، بمعنى أن هناك فريقا يعرف الكلام باللفظ وأخر يعرف الكلام بالمعنى، وهذا عند ابن تيميه مثل الذي يريد أن يعرف الإنسان أهو جسد أم روح؟ والصحيح أن الإنسان هو الجسد والروح معا. كذلك الكلام فإنه كلا اللفظ والمعنى معا، فهو اسم عام لهما جميعا يتناولهما عند الإطلاق، وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة[٤٦].

إن صفات اللّه عند ابن تيميه هي أجناس وأنواع بالمعنى الفلسفي، والجنس أو النوع عنده لا يبقى فارغا، مثلَ مُثل أفلاطون لأي فترة من الزمن مهما كانت قصيرة، ولكنه في عملية تعين أزلية ومستمرة وفي تحول دائم إلى أشكال متعينة ومحددة.

وبتطبيق ذلك على صفة الكلام نجد أن هذه الصفة تمر بثلاث مراحل في عملية التعين الأزلي مثلها مثل بقية صفات اللّه: المرحلة الأولى، عندما تكون الصفة في طورها الأول أي جنسا، المرحلة الثانية هي الفعل الذي ينشأ عقب المرحلة الأولى مباشرة، وهذا الفعل يحدث في ذات اللّه تعالى، المرحلة الثالثة وهي أيضا تعقب المرحلة الثانية مباشرة وهي تعين الفعل في شكل محدد وعيني، وهي المرحلة الوحيدة التي تحدث خارج الذات الإلهية، في حين أن المرحلتين الأولى والثانية، أي الصفة بوصفها جنسا والصفة بوصفها فعلا تقومان في ذات اللّه، الأولى أزلية والثانية، أي صفة الفعل، محدثة. أما المرحلة الثالثة والتي تسمى مخلوقة فهي تقع خارج ذات اللّه.

إن العلاقة بين تلك المراحل الثلاث هي علاقة تأثير، تعقب النتيجة فيها السبب فورا دون اقتران به ودون تراخ عنه، وهذه العلاقة السببية لا تحدث من تلقاء ذاتها إذ لا بد لها من مولد ينقل أو يحول الصفة من مرحلة إلى أخرى، هذا المولد أو المنتج هو الإرادة الإلهية.

على أساس وجهة النظر الفلسفية تلك قدر ابن تيميه وانتقد في الوقت نفسه المدارس الكلامية قبله. إن المعتزلة في اعتقادهم بالكلام المخلوق أنكروا صفة الكلام القائمة بذات اللّه ودافعوا عن موقفهم في اعتبار الكلام قائما خارج الذات الإلهية. ولكنهم أكدوا في المقابل أن اللّه يتكلم عندما يريد ذلك، أي أن اللّه يتكلم، أي يخلق كلامه بإرادته وقدرته، وهذا الرأي بالنسبة لابن تيميه يمثل المرحلة الثالثة في فلسفته أي مرحلة تعين الكلام الذي

٤٦. ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق، محمد رشيد رضا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧) ج.٣، ص. ٣٩٠.

يقوم خارج الذات، بالإرادة والقدرة. وهنا يؤكد ابن تيميه اتفاقه واختلافه في ان مع رأي المعتزلة هذا، فيقول في هذا الصدد إن كل «ما يحتج به المعتزلة والشيعة مما يدل على أن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئا بعد شيء فنحن نقول به»[٤٧]

ولكن النقد الذي يوجهه ابن تيميه للمعتزلة هو أنهم لم يميزوا وفقا لذلك التصور بين فعل الله وقوله، فقد عالجوا الاثنين بطريقة واحدة رغم تناقض هذه المعالجة. إن الله لا يوصف بشيء مخلوق بفعله، تماما مثل بقية الأشياء المخلوقة كاللون والحركة والصوت والمعرفة والقدرة والسمع والبصر. كيف إذن يبيح المعتزلة وصف الله بكلام خلقه بفعله خارج ذاته[٤٨]. بمعنى أنه لماذا لا يوصف الله، وفقا لهذا المنطق، بأنه متلون باللون الذي خلقه في محل خارج ذاته أو متحركا بالحركة التي خلقها خارج ذاته...

مدرسة كلامية أخرى وهي الكرامية[٤٩] رفضت وجهة نظر المعتزلة ودافعت عن الموقف المقابل تماما والذي ينص على أن الكلام مثله مثل بقية الصفات هو حصرا صفة المحل الذي تقوم به. إنه من المستحيل بالنسبة للكرامية القول إن كلام الله المؤلف من أصوات وحروف هو كلام مخلوق خارج الذات الإلهية وباقيا صفة لله في الوقت نفسه. إن الله برأيهم متكلم بكلام مخلوق بمشيئته وهذا الكلام قد أحدثه الله في ذاته[٥٠].

ووجهة نظر الكرامية تلك، أي أن كلام الله وأفعاله محدثة في ذاته بعد أن لم تكن، بالنسبة لابن تيميه هي وجهة نظر هشام بن الحكم نفسها[٥١].

أما بالنسبة للكلابية والأشعرية فإن كلام الله عندهم معنى قديم قائم بذاته. وهذا

٤٧. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص. ٤٦٠.

٤٨. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص. ٤٤٥.

٤٩. مدرسة كلامية تنسب إلى مؤسسها محمد بن كرام (ت. ٢٥٥ هجري) من سجستان، تذكر عنه المصادر بأنه قال بالتجسيم وأن الله جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي العرش. كما قال بحلول الحوادث بذات الله تعالى وأن صفات الله مخلوقة خلقها الله بإرادته في ذاته. كان لديه الكثير من الأتباع في خراسان وفلسطين كما يذكر ابن عساكر. انظر الفرق بين الفرق للبغدادي والملل والنحل للشهرستاني وتبيين كذب المفتري لابن عساكر.

٥٠. الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ١٠٩–١٠.

٥١. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. ٣، ص. ٤٥٤-٤٥٥.

التعريف رغم أنه يبدو في الظاهر خير من رأي المعتزلة إلا أنه عند التحقيق، كما يشير ابن تيميه، لا يثبت لله كلاما على الحقيقة غير الكلام المخلوق: لأنهم يقولون إن الكلام هو معنى واحد وهو الأمر والنهي والخبر إن عبر عنه بالعربية كان قرانا وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا[٥٢].

ويتابع ابن تيميه نقده لموقف الأشاعرة فيقول بأن هذا الرأي فاسد، وهو جحد للضرورة، ولا ينقذه كثرة العقلاء الذين أخذوا به، فالعقلاء الكثيرون قد يتفقون على الكذب عمدا وقد يتفقون على جحد الضرورات وإن لم يعلم كل منهم أنه جاحد للضرورة ولم يفهم حقيقة القول الذي يعتقده لحسن ظنه فيمن يقلد قوله ومحبته[٥٣].

إذن فكثرة الذين تبنوا هذا الموقف ومكانتهم العلمية لا تمنح الموقف الأشعري وجاهة وصحة لأن المشكلة الأساسية التي وقع فيها المعتزلة وقع فيها الأشاعرة، أي عدم قدرتهم على ربط ما هو قديم بما هو مخلوق. ولذلك أشار ابن تيميه إلى أن موقف الأشاعرة لا يختلف عن موقف المعتزلة رغم ما يبدو في الظاهر من اختلاف بينهما. ويؤكد النقد الذي يوجهه ابن تيميه إلى الأشاعره هذه النقطة بالذات. إن الأشاعرة، بالنسبة له، لم يقدموا تفسيرا، كيف يصبح المعنى الواحد القائم بذات الله، متعددا وكثيرا ومنقسما إلى أمر ونهي وخبر، وإلى اسم وفعل وحرف و إلى معان متعددة تتضمنها الايات القرانية وإلى الاختلاف الصريح بين القران والتوراة والإنجيل. يقول ابن تيميه في نقده للأشاعرة « قال جمهور العقلاء نحن «إذا عربنا التوراة والإنجيل لم يكن معنى ذلك معنى القران، بل معاني هذا ليست معاني هذا، وكذلك معنى ﴿قل هو الله أحد﴾ ليس هو معنى ﴿ تبت يد أبي لهب﴾ ولا معنى أية الكرسي معنى أية الدين، وقالوا إذا جوزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئا واحدا فجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر صفة واحدة. فاعترف أئمة هذا القول بأن هذا الإلزام ليس لهم عنه جواب عقلي»[٥٤].

إن التأكيد على أن الكلام صفة قديمة قائمة بذات الله واحدة غير منقسمة يجعل من أقسام الكلام الأمر والنهي والأخبار معنى واحدا ويجعل من سورة البقرة نفسها سورة

٥٢. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص. ٤٢٩.
٥٣. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص. ٤٢٩–٣٠.
٥٤. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص. ٤٣٠.

الكرسي وسورة الدين. الأمر الذي ينقلنا إلى النقد الاخر الذي وجهه ابن تيميه للأشاعرة والذي يتعلق بالغياب الصريح للعلاقة بين ما هو أزلي وما هو مخلوق الأمر الذي يجعل من الكلام المكون من أصوات وحروف وكأنه ليس كلام اللّه لأن كلام اللّه، حسب هذه المدرسة هو معنى قديم واحد غير منقسم. وبالتالي فإن الكلام المكون من أصوات وحروف هو كلام مخلوق في الملاك جبريل أو النبي محمد ﷺ ". وهذا لا يختلف عن موقف المعتزلة الذين قالوا إن اللّه يخلق كلامه في محل اخر، وفي هذا بطلان للاية القرانية التي تشير إلى أن القرآن كلام اللّه **﴿والذي أُنزل إليك من ربك الحقُّ﴾** (الرعد ١)، أو **﴿واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك﴾** (الكهف ٢٧).

إن الصلة التي قدمها الأشاعرة والكلابية لشرح هذه العلاقة بين كلام اللّه القديم (الأزلي) بوصفه معنى قائم بذات اللّه وبين الكلام المخلوق المتعدد المعاني هي، حسب ابن تيميه صلة دلالة. فالكلام المخلوق المكون من أصوات وحروف يدل على المعنى القائم بذات اللّه. وعلاقة الدلالة تلك لا تفسر بأي حال من الأحوال أن القرآن هو الكلام الذي خلقه اللّه ونزّله على نبيه بواسطة الملاك جبريل. فالكلابية والأشعرية كما يقول ابن تيمه

«يقولون القران العربي ليس هو كلام اللّه وإنما كلامه المعنى القائم بذاته والقران العربي خلق ليدل على ذلك المعنى. ثم إمَّا أن يكون خلق في بعض الأجسام الهواء أو غيره، أو ألهمه جبريل فعبر عنه بالقران العربي أو ألهمه محمد فعبر عنه بالقران العربي. أو يكون جبريل قد أخذه من اللوح المحفوظ أو غيره. فهذه الأقوال التي تقدمت هي تفريع على هذا القول. فإن هذا القران العربي لا بد له من متكلم تكلم به أولا قبل أن يصل إلينا، وهذا القول يوافق قول المعتزلة ونحوهم في إثبات خلق القران العربي وكذلك التوراة العبرية، ويفارقه من وجهين أحدهما أن أولئك يقولون إن المخلوق كلام اللّه وهم يقولون إنه ليس كلام اللّه لكن يسمى كلام اللّه مجازا، هذا قول أئمتهم وجمهورهم. وقال طائفة من متأخريهم بل لفظ الكلام يقال على هذا وهذا بالاشتراك اللفظي. لكن لفظ هذا الكلام ينقض أصلهم في إبطال قيام الكلام بغير المتكلم به، ومع هذا لا يقولون إن المخلوق كلام اللّه حقيقة كما يقوله المعتزلة مع قولهم إنه كلام حقيقة، بل يجعلون القران العربي كلاما لغير اللّه وهو كلام حقيقة. وهذا شر من قول

٥٥ ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص ٤٢٨

المعتزلة، ومن هذا الوجه نقول. المعتزلة أقرب. وقول الآخرين هو قول الجهمية المحض، لكن المعتزلة في المعنى موافقون لهؤلاء وإنما ينازعونهم في اللفظ»[56].

وعلى هذا فإن الأشاعرة بإغفالهم تبيان الصلة بين صفة الكلام كمعنى قديم قائم بذات الله وبين الكلام المخلوق المكون من أحرف وكلمات وأصوات، وبفصلهم، بصورة حادة، بين هذين النوعين من الكلام، اضطروا إلى اعتبار كلام الله المخلوق ليس كلام الله حقيقة ولكنه يسمى كلام الله مجازا، ولجأ مُتَأَخِّرُو الأشاعرة إلى القول أن الاشتراك بين كلام الله القائم بذاته والكلام المخلوق هو اشتراك لفظي. وعند هذه النقطة يعتقد ابن تيميه أن كلام المعتزلة أقرب للحقيقة لأنه يقر بأن الكلام المخلوق أي القرآن هو كلام الله حقيقة، بل يذهب أبعد من ذلك في القول بأن موقف الأشاعرة هو أقرب للجهمية التي تعطل الله عن الفعل الحقيقي.

النقد الاخر الذي يوجهه ابن تيميه ضد الأشاعرة هو إغفال نظريتهم لدور إرادة الله في الكلام، فنظرية المعنى القديم القائم بذات الله لا تشرح لنا أن الله يتكلم بإرادته، فالكلام القديم القائم بذات الله هو صفة مثلها مثل صفة الحياة حيث إن الله لا يحيا بإرادته. إن اعتبار الكلام هو معنى قائم بذات الله تعني:

«أنَّ الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته وأنه ليس فيما يقوم به شيء يكون بمشيئته وقدرته لامتناع قيام الأمور الاختيارية به عندهم لأنها حادثة والله لا يقوم به حادث عندهم لأنها حادثة، ولهذا تأولوا النصوص المناقضة لهذا الأصل، كقولة تعالى ﴿**وقل اعملوا فسيرى اللهُ عملكم ورسوله والمؤمنون**﴾ (التوبة ١٠٥). فإن هذا يقتضي أنه سيرى الأعمال في المستقبل وكذلك قوله ﴿**ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون**﴾ (يونس ١٤)، وكذلك قوله ﴿**قلْ إنْ كُنتُم تُحبُّون الله فاتبعوني يُحْبِبْكم اللهُ**﴾ (آل عمران ٣١)، فإن هذا يقتضي أنه يحبهم بعد اتباع الرسول، وكذلك قوله تعالى ﴿**ولقد خلقْناكم ثم صوَّرناكم ثم قُلنا للملائكة اسجدوا لآدم**﴾ (الأعراف ١١)، فإن هذا يقتضي أنه قال لهم بعد خلق آدم...، وكذلك قوله ﴿**إنَّما أمرُه إذا أراد شيئا أن يقول له كُنْ فَيكونُ**﴾ (يس ٨٢)، ومثل هذا في القرآن كثير»[57].

إن فهم صفة الكلام على أنها معنى قائم بالذات يجعل من هذه الصفة شيئا ثابتا

٥٦. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص. ٤٢٨-٢٩.

٥٧. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص. ٤٠٩-١٠.

غير مساير للزمن وما يحدث من تسلسل في سياق اللحظات الثلاث، الماضي والحاضر والمستقبل. وهنا يتأكد دور الإرادة التي تخلق كلاما أو تحدث كلاما في ذات الله يخاطب ويساير ويخلق بصورة أزلية، كما يشير ابن تيميه إلى هذه الآيات القرآنية التي تؤكد أن كلام الله حادث بتتابع وتسلسل لا ينتهيان موازيا الخلق والفاعلية الأزلية لله تعالى التي لم تبدأ من لحظة زمنية معينة ولن تنتهي في لحظة زمنية معينة

إن أزمة الأشاعرة تبين أنهم لا يستطيعون القول مثل المعتزلة بأن كلام الله مخلوق خارج الله ومقيم في محل غير الذات الإلهية، الأمر الذي سيجعل من هذا المحل مالكا لصفة الكلام وليس الله، من جهة، ولا يستطيعون من جهة أخرى التأكيد على أن كلام الله المخلوق والمنظوم من أحرف وأصوات مقيم في ذات الله؛ لأن الله سيكون في تلك الحالة محلا للحوادث كل ذلك يفسر موقف الأشاعرة في اعتبار الكلام صفة قديمة قائمة بذات الله، وأن كل كلام مؤلف من أصوات وحروف يقع خارج الله مثل القرآن لا يملك إلا الدلالة فقط على ذلك الكلام الأزلي.

وفي سياق نقده للأشاعرة ورفضهم القول بأن الكلام بوصفه فعلا إلهيا حادثا بإرادته يقوم بذات الله ينتقد ابن تيميه تعميم الأشاعرة للمبدأ القائل بأن «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»[58]. لأن هذا المبدأ يجعل من الله كائنا حادثا لو تم الاعتراف بأن كلام الله حادث في ذاته، الأمر الذي جعل المعتزلة والأشاعرة يصرون على القول إن كلام الله المكون من حروف وأصوات مخلوق خارج ذات الله.

ويعتقد ابن تيميه أن هذا الفصل الحاد بين الكلام كصفة قائمة بالذات، من جهة،

---

٥٨. يعتبر ابن رشد هو المحاجج الأساسي الذي بين خطأ المتكلمين في مبدئهم هذا «ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث» إذ يميز في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة بين نوعين من الحدوث، أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أعني ما لا يخلو من عرض مشار إليه، وذلك العرض حادث. . وأما المفهوم الأول ، فليس يلزم منه حدوث المحل. أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث. لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية» الأمر الذي تبناه ابن تيمية وقال فيه إن الحدوث بهذا المعنى ممكن بذات الله لأن لا يلزم عنه أن ذات الله ستكون بحالة كتلك حادثة بل تبقى أزلية كما هي رغم حدوث عدد لامتناه من الحوادث. وهذا ما يسمى بـ (جنس الحوادث). انظر ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق. لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢) ص. ٥٣.

والكلام المخلوق المكون من أصوات وحروف، من جهة ثانية، هو نتيجة لإيمان الأشاعرة بالمبدأ الذي تم ذكره «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»، الأمر الذي جعلهم يعرّفون الكلام بأنه إما حقيقة ثابتة غير متغيرة في ذات الله أو مخلوق كلية خارجه. طبعا هذا الموقف لا يمثل موقف الأشاعرة فقط بل أن الكثير من الفرق الكلامية المبكرة، ومنهم المعتزلة، اتفقت على إنكار القول بأن الله يخلق شيئا داخل ذاته. ويلمح ابن تيميه إلى فضل الكرامية في القول بأن الله «سبحانه متكلم بمشيئته وقدرته كلاما قائما بذاته، وهو يتكلم بحروف وأصوات بمشيئته وقدرته ليتخلصوا بذلك من بدعتي المعتزلة والكلابية». ولكن الكرامية أخطأت في موقف أخر وهو اعتبارها أن الله لم يكن متكلما ثم خلق الكلام داخل ذاته» إنه لم يمكنه في الأول أن يتكلم بل صار ممكنا له بعد أن كان ممتنعا عليه، من غير حدوث سبب أوجب إمكان الكلام وقدرته عليه، وهذا القول مما وافق الكرامية عليه كثير من أهل الكلام والفقه والحديث»[59]. وفي هذا الموقف يشترك الكرامية مع الجهمية والمعتزلة:

«فإن هؤلاء كلهم يقولون إنه لم يكن الكلام ممكنا له في الأزل ثم صار ممكنا له بعد أن كان ممتعا عليه من غير حدوث سبب أوجب إمكانه، لكن الجهمية والمعتزلة يقولون إنه خلق كلاما في غيره من غير أن يقوم به كلام لأنه لو قام به كلام بمشيئته وقدرته لقامت به الحوادث قالوا ولا تقوم به الحوادث. قالت الجهمية والمعتزلة لأن الحوادث هي من جملة الصفات التي يسمونها الأعراض. وعندهم لا يقوم به شيء من الصفات قالوا لأن الصفات أعراض والعرض لا يقوم إلا بجسم وليس هو بجسم لأن الجسم لا يَخْلُو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وقالت الكلابية، بل تقوم به الصفات ولا تقوم به الحوادث، ونحن لا نسمي الصفات أعراضا لأن العرض عندنا لا يبقى زمانين وصفات الله تعالى باقية»[60].

لم يقصر ابن تيمية نقده على الفرق الكلامية الإسلامية الأخرى فقط بل ذهب في نقده إلى المدرسة التي يفترض أنه ينتمي إليها وهم الحنابلة. إذ يخبرنا تاريخ الفرق الإسلامية

٥٩. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. ٣، ص. ٣٦٣.

٦٠. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص. ٣٦٣.

ان فريقا كبيرا من الحنابلة تمسك بالمبدأ الذي ينص على أن القرآن بوصفه حروفا وأصواتا وكما نقرأه نحن في شكله الموجود كله أزلي. ويوجه ابن تيمية تقريبا النقد نفسه لوجهة النظر تلك كذلك الذي وجّههُ للأشاعرة حيث إن كلا الموقفين ينظر لكلام الله بعيدا عن إرادته. فعندما يكون كلام الله قد تشكل بحروفه ونظمه بشكله ذاك، وهذا التشكل أزلي فإن إرادة الله التي يناط بها تحديد الكلام وتوليده بصورة محددة ومعينة تصبح إذن بلا دور ولا فاعلية. بالإضافة لذلك فإن هذه النظرية، حسب ابن تيمية، تنقض ذاتها بذاتها، بمعنى أن الكلام بطبيعته لا يمكن أن يكون أزليا، ذلك أن الكلام يترتب بعضه بعد بعض، فالحرف (سين) يأتي بعد الحرف (باء) وقبل الحرف (ميم) بقولنا بسم الله الرحمن الرحيم وهكذا في كل الكلام. الأمر نفسه ينطبق على ترتيب الكلمات فهي تتلو بعضها بعضا بالتتابع، الأمر الذي ينفي أزليتها كلها دفعة واحدة.

إنه لمن الصحيح أن نقول إن جنس الأحرف والأصوات أزليان وإنه من الصحيح أن نستنتج أزلية تتابع الكلمات والأحرف بعضها بعد بعض، ولكنه من الخطأ القول بأن نصا معينا ومحددا للكلمات هو أزلي. ومن جهة أخرى فإنه من الخطأ القول بأن الأصوات أزلية أيضا لأن الصوت لا يظهر إلا بعد أن يكون صوتا اخر قد انقضى وتلاشى. إن صوت الحرف (سين) لا يمكن تلفظه قبل أن يكون صوت الحرف (باء) قد تلاشى وتوقف عن الوجود.

«والطائفة الأخرى التي وافقت ابن كلاب على أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته قالت: بل الكلام القديم هو حروف أو حروف وأصوات لازمة لذات الرب أزلا وأبدا لا يتكلم بها بمشيئته وقدرته ولا يتكلم بها شيئا بعد شيء. ولا يفرق هؤلاء بين جنس الحروف وجنس الكلام وبين عين الحروف قديمة أزلية. وهذا أيضا مما يقول به جمهور العقلاء انه معلوم الفساد بالضرورة، فإن الحروف المتعاقبة شيئا بعد شيء يمتنع أن يكون كل منها قديما أزليا وإن كان جنسها قديما. لإمكان وجود كلمات لا نهاية لها، وحروف متعاقبة لا نهاية لها، وامتناع كون كل منها أزليا، فإن المسبوق بغيره لا يكون أزليا»[61].

٦١. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص. ٣٧٧-٧٨

يعتقد ابن تيمية[٦٢] أنَّ نظريته في الخلق وفي كلام اللّه مطابقة تماما لموقف السلف الصالح، وخصوصا موقف أحمد بن حنبل[٦٣] (ت. ٢٤١ هجري). ويعتبر أن نظريته هي شرح لرأي ابن حنبل القائل إن اللّه لم يزل مريدا وأنه لم يزل متكلما إذا شاء[٦٤]. هذه العبارات تمثل الأساس الذي انطلق منه ابن تيمية في بناء نظريته في فاعلية صفات اللّه الأزلية. لا شك بأن تفسير ابن تيمية لعبارات الإمام ابن حنبل طموحة جدا، ولكن بالنسبة

---

٦٢ إن مشروع ابن تيمية الفكري يقوم جوهريا على ما أسماه هو «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» أي اتفاق الدين كما أقره السلف الصالح ومثلهم لاحقا الإمام أحمد بن حنبل وبين البراهين العقلية. وهذه البراهين العقلية تلتقي عند ابن تيمية في كثير من الأحيان مع براهين قدمت من قبل متكلمين وفلاسفة. وقد بقي ابن تيمية مصرا على انتمائه إلى الحنابلة رغم انتقاده إياهم في أحيان كثيرة، ورغم ذهابه إلى آراء فلسفية عميقة لم يأخذ بها أحد قبله منهم. إن هذا البحث يشير إلى جانب واحد فقط من اجتهادات ابن تيمية الذي حاول أن يوفق فيه موقف أحمد بن حنبل في أن اللّه يخلق كل شيء بمشيئته وإرادته وبين القول بأن اللّه فاعل أزلا الأمر الذي تمت صياغته من خلال نظريته القائمة على اعتبار الصفات الإلهية أجناس وأنواع. وأن الأفعال هي انتقال هذه الأجناس وحدوثها بالمشيئة في ذات اللّه. وبغض النظر عن مدى قبول البعض لهذا التوفيق ومدى مطابقته إلا أن مشروع ابن تيمية يبقى واحدا من أخصب المشاريع الفكرية التي اتسمت بالمنظومة والتماسك. ونحن نعرف أنه تعرض لانتقادات شديدة من قبل مدارس عديدة لكنه بقي مفكرا كبيرا في التراث العربي الإسلامي.

٦٣. أحمد بن حنبل، أبو عبد اللّه أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. واحد من أبرز المحدثين والفقهاء في التاريخ الإسلامي ومن أكثر الشخصيات التي تركت أثرا في عصره كما أثرت في الكثيرين في المراحل الحديثة من حياة المسلمين. وهو مؤسس أحد المذاهب الفقهية السنية الأربعة المعروفة. لقد كانت الفترة التي حكم فيها المأمون وأعلن قبوله لمبادئ المعتزلة في خلق القرآن تحت تأثير بشر المريسي هي بداية عذابات واضطهاد أحمد بن حنبل. رفض ابن حنبل بشدة القول بخلق القرآن حتى أعيد اعتباره على يد المتوكل الذي أوقف تلك المحنة بالاستغناء عن إرغام الناس على القول بخلق القرآن. استأنف ابن حنبل تدريسه بنشاط بعد المحنة. ورغم أنه لم يظهر مع الفقهاء والمحدثين الذي عينهم الخليفة عام ٢٣٤ هجري للرد على الجهمية والمعتزلة إلى أنه خصص بعض كتبه العقدية للرد على الجهمية بشكل خاص، ككتاب «الرد على الجهمية والزنادقة». أبرز كتبه هو «المسند» وهو كتاب جمع فيه الكثير من الأحاديث التي تجاوزت الأحاديث التي جمعها البخاري ومسلم بأضعاف كثيرة. كما كتب في العقيدة، بالإضافة إلى كتابه الرد على الجهمية، كتاب «السنة» الذي تحدث عن وحدة اللّه وأثبت الصفات كالعلم والسمع والبصر والقدرة على أنها حق. كما أثبت الصفات التشبيهية مثل اليد والوجه والساق والاستواء على العرش. ولكن اللّه يبقى بالنسبة لابن حنبل واحدا، قديما، ليس كمثله شيء من الأشياء التي خلقها. كما رفض بشدة نفي الصفات عن اللّه أو الذي يعرف بالتعطيل الجهمي بنفس الوقت الذي رفض فيه التشبيه. انظر،

F. Dachraoui, "Ahmed Ibn Hanbal", Encyclopaedia of Islam, vol. III, pp. 272-75, Brockelmann, GAL I, pp. 125-7; cf. Fuad Sezgin, Geschichte des Arabschen Schrifttums (GAS) (Leiden: E.J.Brill, 1867) pp. 502-9; M. Watt, The Formative Period, p 292.

٦٤. أحمد ابن حنبل، الرد على الجهمية، ص. ٣٥.

لابن تيمية فإن أي اعتراف بأزلية أي صفة من صفات الله يعني اعترافا بأزلية إحداث هذه الصفة لمفرداتها وجزئياتها بالإرادة، وهذا يقود إلى النتيجة التي لا بد منها وهي أن الله لا بد أن يكون محلا للحوادث، ولكن بأي معنى؟.

في سياق معالجته لمسألة الكلام لا يفتأ ابن تيمية يؤكد أن كلمات الله وأفعاله مخلوقة في ذاته. يقول:

«ولا نقول إنه صار متكلما بعد أن لم يكن متكلما، فإنه وصف له بالكمال بعد النقص وأنه صار محلا للحوادث التي كمل بها بعد نقصه، ثم حدوث ذلك الكمال لا بد له من سبب. والقول في الثاني كالقول في الأول ففيه تجدد جلاله ودوام أفعاله وبهذا يمكن أن يكون العالم وكل ما فيه مخلوقا له حادثا بعد أن لم يكن، بأنه يكون بسبب الحدوث وهو ما قام بذاته من كلماته وأفعاله وغير ذلك، فيعقل سبب حدوث الحوادث، ومع هذا يمتنع أن يقال بقدم شيء من العالم لأنه لو كان قديما لكان مبدعه موجبا بذاته لشيء من الأشياء يلزمه موجبه ومقتضاه، فإذا كان الخالق فاعلا بفعل يقوم بنفسه بمشيئته واختياره امتنع أن يكون موجبا بذاته لشيء من الأشياء، فامتنع قدم شيء من العالم، وإذا امتنع من الفاعل المختار أن يفعل شيئا منفصلا عنه مقارنا له مع أنه لا يقوم به فعل اختياري فلأن يمتنع ذلك إذا قام به فعل اختياري بطريق الأولى والأحرى، لأنه على هذا التقدير الأول يكفي في نفس المشيئة والفعل الاختياري والقدرة، ومعلوم أن ما يتوقف على المشيئة والفعل الاختياري القائم به أن يكون أولى بالحدوث والتأخر مما لم يتوقف إلا على بعض ذلك»[65]

يبين هذا النقل الذي يناقش فيه ابن تيمة كلام الله، أن أفعال وكلام الله لهما نفس الوضعية من جهة أن هذه الكلمات والأفعال يحدثها الله بذاته، وأن أي شيء متعين لا يمكن أن يكون أزليا، ولكن ما هو أزلي هو عملية خلق وتشكيل هذا المتعين التي تتسلسل في خلقها منذ الأزل إلى الأبد. إن ما هو أزلي هو جنس الكلام أو جنس الفعل أو جنس العلم....... وبالتالي فإن الأزلي هو التعاقب اللامتناهي لجزئيات كل جنس من هذه الأجناس. وهذا الموقف كان نقطة الافتراق الأساسية بين ابن تيميه وبين الفلاسفة الذين اعتبروا العقل الأول. ككائن قائم بذاته أزلي أيضا في حين أن ابن تيمية لا يعترف بأزلية أي شيء بذاته ولكن بأزلية الخلق المستمر والتعاقب اللامتناهي للأشياء.

٦٥. سابق، ص. ٤٦٤.

وهنا كان يجب على ابن تيمية أن يشرح ويفسر بناء على مقدماته الفلسفية تلك عبارة الإمام أحمد بن حنبل بأن «القرآن كلام الله غير مخلوق»[٦٦]، في الوقت الذي يتمسك فيه ابن تيمية بمبدأ أن الشيء الوحيد غير المخلوق هو جنس الكلام. وأن «القرآن كلام تكلم الله به بمشيئته، بعد أن لم يكن يتكلم به بعينه وإن كان قد تكلم بغيره قبل ذلك مع أنه لم يزل متكلما إذا شاء»[٦٧].

يقول ابن تيمية. «كما لم يقل أحد من السلف إنه مخلوق فلم يقل أحد منهم أنه قديم، لم يقل واحدًا من القولين أحدٌ من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا من بعدهم من الأئمة الأربعة ولا غيرهم، بل الآثار المتواترة عنهم بأنهم كانوا يقولون القرآن كلام الله، ولما ظهر من قال أنه مخلوق قالوا ردا لكلامه أنه غير مخلوق. «يبرر إذن ابن تيمية قول السلف وطبعا في مقدمتهم أحمد بن حنبل أن القرآن غير مخلوق على أنه جاء ردا على من قال أن القرآن مخلوق، كذلك فإن القول إن القرآن غير مخلوق لا تعني أن القرآن قديم.

إن «أول من عرف أنه قال مخلوق الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان، وأول من عرف إنه قال قديم هو عبد الله بن سعيد بن كلاب، ثم افترق الذين شاركوه في هذا القول، فمنهم من قال الكلام معنى واحد قائم بذات الرب، ومعنى القران كله والتوراة والإنجيل وسائر كتب الله، وكلامه هو ذلك المعنى الواحد الذي لا يتعدد ولا يتبعض، والقرآن العربي لم يتكلم الله به بل هو مخلوق خلقه في غيره». أما السلف فكانوا «يقولون بما دل عليه الكتاب والسنة من أن هذا القران كلام الله والناس يقرأونه بأصواتهم ويكتبونه بمدادهم وما بين اللوحين كلام الله وكلام الله غير مخلوق»[٦٨].

هنا يميز ابن تيمية بطريقة فلسفية بارعة بين ما هو محدث وما هو مخلوق من أجل المحافظة على قول السلف وقول الإمام أحمد بن حنبل أن القرآن «غير مخلوق».

الكلام، عنده كما رأينا، جنس أزلي، وهو صفة لله تعالى، والقرآن كلام الله الذي أحدثه في ذاته بإرادته، بمعنى أن ما يحدث داخل ذات الله يسمى محدثا ولا يسمى مخلوقا كما

٦٦ ابن تيمية، كتاب الأسماء الصفات، دراسة وتحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٩٨) ج. ١، ص. ٧٥.

٦٧. ابن تيمية، الأسماء والصفات، ص. ٧٨.

٦٨. ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ج. ٣، ص. ٣٥٢.

في قوله ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربهم مُحْدث**﴾ (الأنبياء ٢)"[٦٩]. «وكلام الله قائم بالله، والمخلوق لا يكون قائما بالخالق، ولا يكون الرب محلا للمخلوقات، بل هو سبحانه يقوم به ما شاء من كلماته وأفعاله وليس من ذلك شيء مخلوق، إنما المخلوق ما كان بائنا عنه، وكلام الله من الله ليس ببائن منه، ولهذا قال السلف القرآن كلام الله غير مخلوق»[٧٠].

وفي الوقت الذي يؤكد فيه ابن تيمية أن القرآن غير مخلوق، لأن المخلوق يطلق على ما هو بائن عن الله، يؤكد من جهة أخرى أن الشرع والعقل يدلان على قيام الحوادث بذات الرب «فإن قلتم لنا فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب قلنا لكم نعم، وهذا قولنا الذي دل عليه العقل والشرع»[٧١].

الصفة عندما تكون جنسا تسمى صفة ذات وعندما يحدث الله بإرادته شيئا من هذه الصفة داخل ذاته تصبح هذه الصفة صفة فعل. أما الشيء المخلوق فهو الشيء الذي يقع خارج ذات الله تعالى، فالفعل نفسه غير مخلوق، إذ هو قائم بالله، والمخلوق لا يكون إلا منفصلا عن الله[٧٢]. وبالتالي فإن عبارة ابن تيمية أن القرآن «غير مخلوق» تعني أن القرآن ليس مخلوقا خارج ذات الله كما قال المعتزلة والكلابية والأشاعرة بل تعني أن القرآن أحدثه الله في ذاته بإرادته ثم أنزله على النبي محمد ﷺ بواسطة الملاك جبريل. يقول ابن تيمية صراحة:

«وبالجملة فكل ما يحتج به المعتزلة والشيعة مما يدل على أن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته وأنه يتكلم إذا شاء وأنه يتكلم شيئا بعد شيء، فنحن نقول به، وما يقول به من يقول إن كلام الله قائم بذاته وأنه صفة له والصفة لا تقوم إلا بالموصوف فنحن نقول به، وقد أخذنا بما في قول كل من الطائفتين من الصواب وعدلنا عما يرده الشرع والعقل من قول كل منهما، فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به، فقلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل، وهو قول لازم لجميع الطوائف، ومن أنكره فلم يعرف لوازمه وملزوماته»[٧٣].

٦٩. ابن تيمية، الأسماء والصفات، ج. ١، ص. ٧٧.
٧٠. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. ٢، ص. ٤٩٥-٩٦.
٧١. لبن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. ٣، ص. ٤٦٠-٦١.
٧٢. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص. ٧٧
٧٣. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. ٣، ص. ٤٦٠-٦١

فالكلام إذن هو صفة ذات وصفة فعل، صفة ذات عندما تكون جنسا، وصفة فعل عندما تحدث وتتجدد جزئيات الجنس داخل ذات الله، فالفعل هو الحدوث الدائم داخل ذات الله، والذي يختلف عن المفعول الذي يقع خارج ذات الله، ويؤكد ابن تيميه دفاعه عن أن أفعال الله تقوم به، وهذا في رأيه يطابق ما قال به السلف إذ «لا يعقل حي إلا من تقوم به الحياة، ولا عالم إلا من من يقوم به العلم ولا متحرك إلا من تقوم به الحركة، ولا فاعل إلا من قام به الفعل، فمن قال إن المتكلم هو الذي يكون كلامه منفصلا عنه. قال ما لا يعقل، ولم يُفْهِم الرسلُ الناسَ هذا، بل كل من سمع ما بَلَّغَتْهُ الرسل عن الله يعلم بالضرورة أن الرسل لم ترد بكلام الله ما هو منفصل بل ما هو متصف به»[٧٤].

وهذا بالضبط بالنسبة لابن تيمية هو رأي السلف الذي يختلف عن رأي من يقول إن جنس الكلام هو المحدث كما تقول الكرامية أو من يقول إن القرآن قديم لازم لذات الله كما تقول الحشوية[٧٥].

---

٧٤. ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ص ٤٨٥.

٧٥. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ) ج. ٤، ص. ٤١.

خاتمة

لقد تطورت النقاشات العَقدية الإسلامية في مسألة خلق القرآن على مراحل عديدة، وكانت هذه النقاشات تعكس جهد المسلمين في تأكيد الرابطة المعقولة بين القران بوصفه كلمات وحروفًا منفصلة ومقطعة، من جهة، وبين القران بوصفه كلام اللّه الذي نزل من السماء، من جهة أخرى. إن القران بوصفه حروفا متتابعة ونظما مخصوصا لا يمكن أن يكون قديما بالنسبة للمعتزلة، ولكن ما الذي يثبت أن القران هو كلام اللّه إذا لم يكن قديما؟ يجيب المعتزلة، بأن طبيعة القران المعجز وإيماننا بنبوة محمد ﷺ هو الذي يؤكد لنا هذا الأمر. أما الأشاعرة الذي رفضوا هذا الموقف فقد ذهبوا إلى إثبات كلام قديم يقوم بذات اللّه قبل أن يصبح هذا الكلام كتابا معينا، توراة أو إنجيلا أو قرانا، والعلاقة بين الكتب السماوية التي بين أيدينا وبين كلام اللّه القديم هي علاقة دلالة. أما كيف أصبح الكلام الواحد غير المتبعض القائم في ذات اللّه كلاما مقسما إلى حروف وأيات وسور وإلى أمر ونهي وخبر، وما هو دور الإرادة الإلهية في جعل هذا الكلام بهذه الصورة، أسئلة لا يجيب عليها الأشاعرة. وهنا نلحظ أهمية محاولة ابن تيمية الذي ربط بعمق بين كلام اللّه القديم وبين القران الذي بين أيدينا. فقال بأن الكلام بوصفه صفة للّه هو جنس، وهذه الصفة تصبح فعلا قائما بذات اللّه بواسطة الإرادة الإلهية. ثم ينتقل هذا الفعل ليصبح كلاما مخلوقا خارج الذات وهو الذي نسميه قرانا. إن الصفة كجنس لا تكف أزلا عن إحداث الكلام، والكلام المقروء الذي بين أيدينا هو الشكل المتعين الذي انتقل من مرحلة الى مرحلة بفعل الإرادة الإلهية من كونه جنسا إلى كونه فعلا يحدث بالذات الإلهية إلى كونه كلاما مقسما إلى سور وأيات وإلى أمر ونهي وخبر.

إن محاولة ابن تيمية تظهر هذا التوجه الإسلامي نحو المزيد من الاجتهاد العقلي من اجل فهم الارتباط بين الأزلي المتمثل بالصفات الإلهية وبين الموجودات المتعينة والمخلوقة في

العالم الذي نعيش فيه. هذه المحاولة قد سبقتها محاولات عديدة كل منها يصوغ موقفه على أساس مقدماته الخاصة به، ولكنها تبقى في النهاية كلها اجتهادات تتمتع بقيمة مزدوجة: قيمتها بذاتها كاجتهاد، من جهة، وقيمتها بوصفها تأسيسا لوجهة نظر أخرى تعقبها وتبني عليها وإن اختلفت معها، من جهة أخرى.

Abstract

THE QUESTION OF THE CREATION OF THE QURAN AND THE RELATIONSHIP BETWEEN THE EVERLASTING AND THE CREATED IN ISLAMIC THOUGHT.

DR. ABD AL-HAKIM AJHAR

The question of the creation of the Quran was one of the most complicated issues in the history of Islamic thought since the early centuries of Islam. The issue was not confined to heated discussions between Islamic sects, but it went further to touch on the boundaries of conviction. Three distinct opinions developed around the issue. The first opinion, however, says that God's word was everlasting and complete, as manifested in the revelation of the Gospel and the Quran. This was the opinion of the Ashariyyah, Maturidiyyah and Tahauiyyah. The Muetazilah, from their side, believe that God's word can never be "created". However, Ibn Taimiyyah's opinion was more acceptable. It was built on the criticism of the first and second opinions, and at the same time, presented more convincing answers to the questions raised around the issue.

المحدِّث محمد يوسف البَنُوري وكتـــابـه

معارف السنن شرح سنن الترمذِي

الدكتور

ولي الدين تقي الدين الندوي*

* أستاذ الحديث وعلومه المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى إبراز شخصية المحدث محمد يوسف البنوري من خلال كتابه «معارف السنن شرح سنن الترمذي» وتحقيقا لذلك، فقد اشتمل البحث على محورين:

المحور الأول: خصصته للتعريف بالبنوري، وتناولت فيه التحقيق في اسمه، ونسبته، ونشأته، ورحلته في طلب العلم، ثم تدريسه في مختلف المدارس، واقامته مدرسة شرعية، والمناصب التي تولاها، ومصنفاته في مختلف العلوم، وعلاقته بالشعر والأدب وثناء العلماء عليه، ووقوفه في وجه الملحدين، والمارقين عن الدين الحنيف، وبخاصة القاديانية.

المحور الثاني: فقد خصصته للحديث عن كتابه «معارف السنن» فبينت فيه أن منهجه كان يقوم على ما يلي:

شرح الألفاظ الغريبة، دراسته للأبواب والتراجم، إشارته لنسخ الترمذي، تحقيقه في أسماء الرجال، تنبيهه على علل الحديث، اهتمامه ببيان المذاهب الفقهية مع بيان أدلة كل مذهب، دفاعه عن مذهب الإمام أبي حنيفة، جمعه بين الحديثين المختلفين، ردّه على المحدث المباركفوري، وفي الأخير بينت مدى إصابته في الأستدراك على شراح الحديث.

والله نسأل أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه.

المقدمة

الحمد للّه رب العالمين، وصلى اللّه وسلم وبارك على إمام المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين. الحمد للّه الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا اللّه.

وبعد،

فيسعدني أن أقدم هذه الدراسة عن علم من أعلام الحديث الشريف والدعوة الإسلامية في شبه القارة الهندية لا يعرف قدره كثير من الكتاب والباحثين في عصرنا الحاضر، وإن كانت له مكانة كبيرة ليس في علم الحديث الشريف فحسب بل في مختلف العلوم الإسلامية والعربية. ودارت حوله أكثر من دراسة في اللغة الأردية، ولعل دراستنا هذه تكون الأولى عن هذا العلم الكبير باللغة العربية ألا وهو المحدث محمد يوسف البنوري وكتابه «معارف السنن» شرح سنن الترمذي.

وقد جاءت هذه الدراسة في مبحثين:

المبحث الأول: حياته، تناولت فيه مراحل حياته من ولادته إلى وفاته ثم ذكرت فيه مؤلفاته ونهوضه في وجه الملحدين.

المبحث الثاني: كتابه «معارف السنن»، قمت فيه بدراسة هذا الكتاب العظيم من كل النواحي وبينت منهجه واستدراكه على شراح الحديث.

فما كان في هذا العمل من صواب فمن اللّه سبحانه وتعالى وما كان من خطأ وزلل فمني ومن الشيطان، واللّه أسأل أن يكتب لهذا البحث القبول وأن ينفع به وأن يجعله أولا تتلوه توابع إنّه نعم المولى ونعم الوكيل.

المبحث الأول: حياته

اسمه ونسبه:

هو محمد يوسف بن محمد زكريا بن مير مزمل الشاه بن مير أحمد الشاه البنوري الحسيني. ينتهي نسبه إلى سيدنا الحسين بن علي رضي الله عنهما، وكنيته أبو المحاسن[1].

ولادته:

ولد المحدث البَنُوري في قرية «مهابت أباد» وهي قرية قريبة من بيشاور في يوم الخميس السادس من ربيع الثاني سنة ١٣٢٦ هـ الموافق سنة ١٩٠٨م[2].

نسبته:

يقال له البنوري لأن جده التاسع السيد ادم[3] - الذي كان من تلاميذ الإمام الرباني أحمد السرهندي (١٠٣٢هـ)[4] - ولد في قصبة «بَنُور» من سرهند فنسب إليها هو وأسرته[5].

نشأته:

كان والده عالماً فاضلاً وله مؤلفات متعددة، ولذلك ترعرع البنوري في جو ديني وعلمي. قرأ القران وبعض الكتب الابتدائية على والده وخاله الشيخ فضل صمداني البنوري وعلى الشيخ الحافظ عبد الله بن خير الله البيشاوري(١٣٤٠هـ)، ثم انتقل إلى «كابل» عاصمة أفغانستان ودرس الكتب الابتدائية والمتوسطة في مدرسة فيها. ومن أشهر

(١) مجلة البينات ص ٥١، ١٠٥.

(٢) مجلة البينات ص ٥٢.

(٣) انظر ترجمته في نزهة الخواطر لعبد الحي الحسني ٥/٢.

(٤) انظر ترجمته في رجال الفكر والدعوة لأبي الحسن الندوي ٣/١٧.

(٥) مجلة البينات ص ٥٢.

العلماء الذين درس عليهم البنوري القاضي عبد القدير الأفغاني - قاضي محكمة جلال أباد - والشيخ محمد صالح القيلفوي وغيرهما"[1].

ثم بدا له أن يأخذ سنة السلف في الرحلة لطلب العلم وتحصيله فرحل إلى مهد العلماء الربانيين دار العلوم ديوبنْد[2] سنة ١٣٤٥هـ. وأخذ العلم من المحقق شبّير أحمد العثماني (ت ١٣٦٩هـ)[3] صاحب كتاب «فتح الملهم شرح صحيح مسلم» والمحدث محمد أنور الشاه الكشميري (ت ١٣٥٢هـ)[4] حيث تلقى فيها مختلف العلوم والفنون من التفسير والحديث والفقه والمنطق وغيرها، إلى سنة ١٣٤٧هـ"[5].

انتقاله إلى «دابيل»:

وفي أخر سنة ١٣٤٦ - استقال شيخه المحدث أنور الشاه الكشميري من منصب درسه ورحل إلى «دابيل» - قرية من نواحي سورت بكجرات في الهند على بعد ١٥٠ ميل من مدينة بمباي - وبعد إلحاح شديد أجاب المحدث الكشميري دعوة مسؤولي الجامعة الإسلامية بدابيل، وهنا ارتوى من بحر علمه خلق كثير، واشتهرت هذه الجامعة وتطورت في عصره، ونشأت بوجوده هناك إدارة تأليف تسمى «المجلس العلمي»[6].

انتقل البنوري مع شيخه العلامة الكشميري إلى «دابيل» واستفاد منه استفادة كبيرة وكان شديد الحب والاجلال له حتى تعلّم منه كل صغيرة وكبيرة من علمه، وقد بلغ أن صرف وقته في خدمة شيخه أنه كان يأخذ مدة ساعتين فقط للراحة من الأربع والعشرين ساعة. وقد بلغ تأثره بشيخه أنه كان يصحبه في كل أسفاره خادما ومتعلما وقد كلفه

---

(١) المصدر السابق.

(٢) وهي قرية على مقربة من دلهي على مائة ميل، وتعد دار العلوم أكبر مركز علمي إسلامي في جنوب آسيا ولذلك يقال له أزهر الهند ويتوجه إليه الطلبة من أفغانستان، وباكستان وسيرلانكا، وبنجلاديش وغيرها من البلاد ويكملون دراستهم فيه.

(٣) انظر ترجمته في «العباقرة» ص ٦٠.

(٤) انظر ترجمته في نفحة العنبر في حياة إمام العصر الشيخ أنور للبنوري، وتراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر للشيخ عبد الفتاح أبو غدة ص ١٣ - ٨١.

(٥) مجلة البينات ص ٣١.

(٦) انظر نفحة العنبر ص ١٣ و نقش دوام ص ٤٢.

المحدث الكشميري بجمع مصادر بعض كتبه فقام بذلك على أحسن وجه[1] ويتجلى هذا الحب من خلال أقواله وأفعاله حيث كان يذكره في كل المناسبات، حتى أصبح ناشراً لعلوم الكشميري وحارساً للشجرة التي غرسها شيخه، وهذا يذكرنا بفعل الحافظ ابن القيم مع شيخه ابن تيمية، والسخاوي مع شيخه الحافظ ابن حجر.

أهم شيوخه:

يعد الكشميري أهم شيوخه - كما سلف - وقد استفاد البنوري من المحدث حسين أحمد المدني (ت ١٣٧٧هـ)[2] والمصلح الكبير أشرف علي التهانوي (ت ١٣٦٢هـ)[3]، وحصل منهما على الإجازة. وقرأ البنوري «مشكاة المصابيح» على الشيخ محمد إدريس الكاندهلوي (ت ١٣٩٤هـ)[4] صاحب كتاب «التعليق الصبيح شرح مشكاة المصابيح»، وتفسير الجلالين على المفتي عزيز الرحمن (ت ١٣٤٧هـ)[5]، والمقامات للحريري على الشيخ محمد شفيع الديوبندي (ت ١٣٩٦هـ)[6]، وجامع الترمذي على المحدث شبير أحمد العثماني (ت ١٣٦٩هـ)[7] صاحب كتاب «فتح الملهم شرح صحيح مسلم»، وصحيح البخاري على المحدث عبد الرحمن الأمْرُوهي (ت ١٣٦٧هـ)[8] وغيرهم[9].

البنوري وتدريسه:

بعد ما اكتملت معارفه بدأ يشتغل بالتدريس في مرحلة مبكرة من حياته، فاهتم بعلم الحديث والتفسير والفقه وغيرها.

---

(١) مجلة البينات ص ٣٢.

(٢) انظر الخواطر جـ ٨ ص ١٢٦، العناقيد الغالية ص ٨٥.

(٣) العناقيد ص ٥١.

(٤) العناقيد ص ٦٨.

(٥) العناقيد ص ٤٦.

(٦) العناقيد ص ٧٧.

(٧) العناقيد ص ٥٦.

(٨) نزهة الخواطر جـ ٨ ص ٢٦٠.

(٩) مجلة البينات ص ١١٢، ٧٣٣.

قال البنوري درّست كتبا في مختلف العلوم والفنون وبخاصة في علم الحديث، منها سنن أبي داود، وجامع الترمذي، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه، وموطأ مالك، والموطأ برواية الإمام محمد، ومقدمة ابن الصلاح

وفي الأدب مقامات بديع الزمان الهمذاني، ومقامات الحريري، ومقامات الزمخشري والمعلقات السبع، وهمزية البوصيري، وديوان الحماسة وغيرها[1].

وقد أخذ علم الحديث الشريف منه اهتماما كبيرا كما لاحظنا وترجع قصة تدريسه الحديث الشريف بالجامعة بدابيل أنه وقع اختلاف بين مسؤولي الجامعة، ويتمثل هذا الاختلاف في من يقوم بتدريس جامع الترمذي، لأن الجامع للترمذي يشتمل على المسائل الفقهية ومذاهب علماء الأمصار وكذلك يشتمل على مباحث متعلقة بعلوم الحديث، لذا لا يدرّسه إلا من كان له اطلاع واسع ومعرفة تامة بعلوم الحديث والفقه، وكان هناك ثلاثة علماء، الشيخ بدر عالم الميرتهي، والشيخ عبد الرحمن الامروهي، والمحدّث البنوري، فعمل مسؤولو الجامعة بين الطلبة استبيانا كانت نتيجته أن الشيخ الميرتهي حصل على ثلاثة أصوات والشيخ الأمروهي على سبعة أصوات والشيخ البنوري على سبعة وعشرين صوتا[2].

ثم بعد ذلك كلف بتدريس صحيح البخاري وسنن الترمذي وغيرها من الكتب[3].

عودته إلى باكستان:

وقد قدر الله تعالى له أن لا يبقى علمه محدودا في الجامعة الاسلامية بدابيل لذا ألح عليه العلامة شبّير احمد العثماني، والشيخ بدر عالم الميرتهي - وكانا من الذين يؤيدون اقامة دولة باكستان - في الهجرة إلى باكستان فعاد البنوري إلى باكستان في ١٦ شباط ١٩٥١م حيث استقبله العلماء والوزراء وكبار المسؤولين في حكومة باكستان.

تدريسه في دار العلوم الاسلامية:

بعد عودته عيّن «شيخ التفسير والحديث» في دار العلوم الإسلامية «تندو الله يار» في حيدر اباد بالسِنْد، ودرّس فيها التفسير والحديث لمدة ثلاث سنوات، ثم استقال من تدريسه لأسباب خاصة وانتقل إلى كراتشي[4].

(١) مجلة البينات ص ١٣ - ١٤.
(٢) مجلة البينات ص ٧٣
(٣) المصدر السابق ص ٣٧.
(٤) البينات ص ١١ وتشنيف الأسماع ص ٥٨٧.

إقامته مدرسة دينية :

لما انزوى من دار العلوم الإسلامية في السند رفض كل المناصب التي دعي إليها وأثر التفرغ للتصنيف[1].

وقد رأى العلامة البنوري بثاقب فكره وتجربته أنّ خريجي المدارس الإسلامية يحتاجون إلى تدريب وتربية في العلوم الشرعية؛ لذلك فتح معهداً لتربية هؤلاء الطلبة وتدريبهم في مدينة كراتشي بباكستان. وسمّاه «المدرسة العربية الإسلامية». وقبل أن يقوم بهذا العمل سافر إلى مكة المكرمة بتاريخ ٤/ ذي الحجة ١٣٧٣هـ. وأقام بها عشرين يوما، ثم توجّه إلى المدينة المنوّرة حيث أقام اثنين وثلاثين يوما ظلّ يدعو الله فيها لنجاح هذا المعهد، ويستخير الله سبحانه وتعالى حتى شرح الله صدره ثم رجع إلى باكستان. وبعد مضي سنة كاملة أسس هذا المعهد العلمي.

وقد اهتم فيه بتدريس مشكل الحديث، ومشكل القرآن، والفقه المقارن، والتدريب على المحادثة والكتابة في اللغة العربية وغيرها من العلوم. وحينما أراد تأسيس هذا المعهد لم يكن عنده ربية واحدة لذلك اقترض من صديق له مبلغ ١٢٠٠ ربية واشترى بها الكتب للطلبة، واقترض مر تاجر مبلغ ثلاثمائة روبية أنفقها منحة دراسية للطلبة. وبهذا التوكل والاعتماد على رب العالمين فتح هذا المعهد في كراتشي بجامع نيوتاون. وذلك في سنة ١٩٥٣م. ثم تحول هذا المعهد إلى كلية جامعية في العلوم الشرعية والعربية، وذلك بفضل من الله وتوفيقه.

وتعد هذه الكلية من أحسن الكليات الشرعية في باكستان حيث تخرج فيها الالاف من العلماء والدعاة، وقد بلغ من إخلاصه وتوكله على الله درجة أنه لم يأخذ مساعدة من الحكومة ولم يعين محصلين لجمع أموال الزكاة والصدقات، ولم يعلن في الجرائد والصحف أن المدرسة تحتاج إلى مساعدات مالية. بل كان الناس يدفعون أموال الزكاة والصدقات إلى المدرسة بأنفسهم[2].

---

(١) المصدر السابق (١٤).

(٢) انظر: مجلة البينات ص ١٥، ١٧، ٢٢، ٦٢.

رحلته للحج والعمرة:

كان رحمه اللّه كثير الحنين والشوق إلى بيت اللّه الحرام، سافر للحج أول مرة في سنة ١٣٥٢هـ وحج بعد هذه السنة أكثر من عشرين حجة، وكانت العمرة في رمضان هي عادته، وكان يعتكف في المسجد النبوي، وأحيانا بالمسجد الحرام، ويواظب على صلاة الليل ولا يتركها في أي حال من الأحوال ويناجي ربه قبل الفجر، ويقرأ القرآن ويؤدي المناسك كلها بكل خشوع وخضوع واحترام وتذلل، ويطفئ ضرام وجده بالطواف حول بيت اللّه الحرام، وكثرة العبادة في المسجد النبوي[1] وقد بلغ عدد زياراته المدينة المنورة أكثر من إحدى وعشرين مرة[2].

وكان حبه وشغفه بالنبي الكريم عليه الصلاة والتسليم قد خالط لحمه ودمه وسويداء قلبه، فكان يجد لذة ونشوة كلما ذكره أو ذكر اسمه الكريم وكتب قصيدة طويلة سماها «شذرات الأدب في مدح سيد العجم والعرب» نشرت في مجلة «الإسلام» بالقاهرة[3].

رحلاته:

سافر العلامة البنوري إلى بلدان كثيرة، فأول بلد سافر إليه بعد الحرمين الشريفين القاهرة وذلك في سنة ١٣٥٧هـ الموافق ١٩٣٧م للإشراف على طباعة كتاب «نصب الراية للزيلعي و«فيض الباري شرح صحيح البخاري» للكشميري من طرف المجلس العلمي بدابيل ولم يكن البنوري مشرفاً على الطباعة فحسب إنما قام بمقابلة «نصب الراية بمخطوطة بدار الكتب المصرية، ومكث بالقاهرة نحو سنة كاملة، وشارك في مؤتمر فلسطين سنة ١٣٥٨هـ الموافق (١٩٣٨م).

وقد انتهز البنوري الفرصة السانحة للاستفادة من علماء مصر ومكتباتها فالتقى بالشيخ محمد زاهد الكوثري، ثم توجه إلى تركيا واستفاد من مكتباتها. وبعد رجوعه زار

(١) مجلة البينات ص ٦٧.

(٢) انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ص ١٨٢.

(٣) مجلة الإسلام ٢٨ / رجب ١٣٥٧هـ الموافق ٢٣/ سبتمبر ١٩٣٨م.

الحرمين الشريفين حيث التقى بالملك عبد العزيز - رحمه الله - الذي أمر بشراء مائتي نسخة من كتاب «فيض الباري» لتوزيعه على علماء الحجاز ونجد ومكتباتها[1].

وسافر البنوري أيضاً إلى العراق، والشام، والأردن، وبيروت، وليبيا، وأفغانستان، واليونان، وتنزانيا، ونيجيريا، وكينيا، ويوغندا، وموزمبيق، وزامبيا، وجنوب أفريقيا، وفرنسا، وبريطانيا، وسويسرا، وأسبانيا وغيرها من البلاد، واستفاد منه خلق كثير[2].

شيوخه المجيزون:

سبق أن ذكرت أسماء الأساتذة الدين أخذ عنهم العلم واستفاد منهم استفادة كبيرة، وهنا أذكر الأساتذة الذين أخذ عنهم البنوري الإجازة في الحديث الشريف وهم:

١- المحدث محمد أنور شاه الكشميري ت ١٣٥٢هـ.

٢- المحدث عبد الرحمن الأمروهي ت ١٣٦٧هـ.

٣- العلامة السيد الشريف حسين أحمد المدني ت ١٣٧٧هـ.

٤- العلامة شبير أحمد العثماني ت ١٣٦٩هـ.

٥- الشيخ المفتي عزيز الرحمن الديوبندي ت ١٣٤٧هـ.

٦- الشيخ حسين بن محمد الطرابلسي.

٧- الشيخ محمد زاهد الكوثري (ت ١٣٧١هـ)[3].

٨- الشيخ عمر حمدان المقدسي المالكي[4].

٩- الشيخ محمد بن حبيب الله بن مايأبي الجكني الشنقيطي (ت ١٣٦٣هـ)[5].

١٠- الشيخ خليل الخالدي المحرسي (ت ١٣٦٠هـ)[6].

١١- الشيخة أمة الله بنت الشيخ الشاه عبد الغني المجددي.

---

(١) انظر مجلة البينات ص ٣٥، ٣٦، ٣٧.

(٢) البينات ص ٦٩.

(٣) انظر ترجمته في الاعلام للزركلي جـ ٦ ص ٢٩.

(٤) انظر فهرس الفهارس للكتاني ص ٣٨٨ و ١١٦٧.

(٥) الأعلام جـ ٦ ص ٧٩.

(٦) تتمة الأعلام جـ ٢ ص ٢١٦.

المشاهير الذين أخذوا منه إجازة الحديث الشريف:

أخذ منه إجازة الحديث خلق كثير نذكر هنا أسماء أهم الشخصيات:

١- الشيخ حسن المشاط المالكي (ت ١٣٩٩هـ)[1].

٢- الشيخ إبراهيم الختني (ت ١٣٨٩هـ).

٣- الشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع (ت ١٣٩٧هـ).

٤- الشيخ عبد العزيز عيون السود الحمصي.

٥- الشيخ علي مراد الحموي.

٦- الدكتور مصطفى السباعي (ت ١٣٨٤هـ).

٨- الدكتور تقي الدين الندوي.

٩- الشيخ عبد الفتاح أبو غدة الحلبي(ت ١٤١٧هـ)[2]

المناصب التي تولاّها:

تولّى البنوري المناصب الرفيعة التي أهلته لتوليها فضائله ومزاياه ومن أهمها

١- شيخ الحديث ومدير في جامعة العلوم الإسلامية بكراتشي.

٢- عضو المجمع العلمي العربي بدمشق.

٣- عضو مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة.

٤- الرئيس الفخري للمجلس العلمي بكراتشي.

٥- رئيس مجلس تحفظ ختم النبوة بباكستان (وهو مجلس لمقاومة النحلة القاديانية)

٦- عضو في رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.

٧- رئيس جمعية العلماء في كجرات وبمباني[3].

(١) تتمة الأعلام جـ ١ ص ١٣٧.

(٢) البينات ص ٧٢، ٧٣، ٥٥٠، ٦٨٦.

(٣) مجلة البينات ص ١٠، ٢٢، ومجلة المجمع العلمي ص ١٨١.

مصنفاته:

للبنوري مقالات وبحوث كثيرة في مجلة «البينات» - التي أسسها - باللغة الأردية في مختلف العلوم والفنون ونشرت له بعض المقالات والبحوث باللغة العربية في بعض المجلات العربية.

وأما عن كتبه ومؤلفاته، فهي:

١- بغية الأريب في مسائل القبلة والمحاريب (بالعربية).

ألفه للرد على عنايت الله خان المشرقي الذي أفتى أن مساجد الهند ليست على وجهة القبلة لذا صلاة الناس جميعهم ليست صحيحة، فأثبت البنوري أن مساجد الهند إلى جهة القبلة وصلاة جميع الناس صحيحة[1] طبع في القاهرة سنة ١٣٥٧هـ.

٢- نفحة العنبر في حياة إمام العصر الشيخ محمد أنور (بالعربية).

تناول فيه البنوري ترجمة وافية لشيخه العلامة الكشميري، وقد طبع هذا الكتاب مرات عدة.

٣- يتيمة البيان في شيء من علوم القرآن (بالعربية).

هذا الكتاب ألفه مقدمة لكتاب شيخه الكشميري «مشكلات القرآن»، تناول فيه المباحث المتعلقة بعلوم القرآن، طبع أولا عام ١٩٣٦ مع «مشكلات القرآن» ومرة ثانية عام ١٩٧٦(١٣٩٦هـ) في صورة كتاب مستقل[2].

٤- معارف السنن شرح سنن الترمذي (بالعربية).

وهو موضوع بحثنا.

٥- عوارف المعارف مقدمة معارف السنن (بالعربية).

هذا الكتاب ألفه البنوري مقدمة لكتابه «معارف السنن» ثم جعله في كتاب مستقل ولكنه لم يطبع.

---

(١) البينات ص ٣١٢.

(٢) البينات ص ٧٣.

٦- الأستاذ المودودي وشيء من حياته وأفكاره (بالأردية).

قام البنوري بدراسة اراء المودودي كما هو واضح من مسمى الكتاب واختلف معه في بعض المسائل

مقدمات البنوري:

كتب البنوري مقدمات لستة كتب، وبيّن فيها خصائص الكتاب وأهميته، وأهمية المؤلف وهي:

١- مقدمة فيض الباري على صحيح البخاري للكشميري.

٢- مقدمة نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية.

٣- مقدمة أوجز المسالك على موطأ مالك للكاندهلوي.

٤- مقدمة لامع الدراري على صحيح البخاري للكاندهلوي.

٥- مقدمة حجة الوداع للمحدث محمد زكريا.

٦- مقدمة مقالات الكوثري.

معارفه في اللغات:

كان البنوري يجيد أربع لغات، البشتوية وهي اللغة الأم، والأردية والفارسية والعربية، وكان يستخدم الأردية والعربية للإنشاء والتعبير، وأصدر باللغة الأردية مجلة سماها «البينات» وألف في العربية كتبا، وكتب في الدوريات العربية كما ذكرنا من قبل

البنوري والشعر والأدب:

كان البنوري مع انصرافه التام إلى جلائل الأعمال وكبرى المهام وتبحره في الحديث والتفسير والفقه متذوقا للأدب محبا للشعر الجميل، ومطلعاً على أشعار العرب ونثرها

قال صهره محمد طاسين: إن البنوري طالع في الأدب العربي نثرا ونظما ما يقارب خمسين مؤلفا من كتب المتقدمين والمتأخرين[1]. نذكر هنا أهمها: البيان والتبيين للجاحظ،

(١) البينات ٤٠٢.

وكتاب البخلاء للجاحظ، والكامل للمبرد، والأدب الكبير، والأدب الصغير لابن المقفع، والأغاني للأصفهاني[1].

وكذلك درّس البنوري بعض الكتب الأدبية للطلبة كما سبق أن ذكرت.

وساعد اطلاعه الواسع على كتب اللغة والأدب في تنمية ملكة الشعر عنده، ومن أمثلة شعره الدالة على رسوخه في هذا الفن قصيدته الطويلة في مدح النبي ﷺ التي تشتمل على ٧٦ (ستة وسبعين) بيتاً:

هَامَ الفؤادُ بحب الغيد وا أسَفَا ... فمُقلتي مُزنُها بالوجْد قد وَكفا

فالنفس تُصلَى بنار الحب مِن وَلَه ... والعقلُ في شَرَك الأهواء قد خُطِفا

قد كنتُ أحسبُ أنَ العزَّ مُبتعدٌ ... عن الغرام وما إنْ خِلتُه شَرَفَا

حتى غَدا لي شُغلاً شاغلاً أبداً ... وصرتُ بالصدِّ والهجران مُنْتَحفَا

ثم يقول:

نعم بأشرفِ خيرِ الخَلْق كلّهم ... بهديه يُرتجى للسقم منه شَفَا

هو الرسولُ الذي أولَى الأنام هدًى ... وشقَّ من نوره مما حَوى سَدَفَا

محمدٌ صفوةُ الباري ورحمتُه ... وأحمد خيرُ خلقِ الله إذْ وُصِفَا

وسيدُ العُرْب العَرباءِ من مضر ... وسيدُ السادةِ الأمجادِ والشرفا[2]

وله قصيدة أخرى في مدح النبي ﷺ والتي تشتمل على ٧٣ (ثلاثة وسبعين) بيتا ومنها:

طافَ الخَيال من الحبيب فَزَارَا ... فاهتزَّ قلبُ المُستهام وطَارا

سَرتِ المسرةُ في العروقِ جميعها ... كَدَمِ الحياةِ سَرَى هناك ودَارا

طيفٌ بدا يجلُو الهمومَ رواحُه ... روحُ الحياة وسِرُّه إذْ سَارا

للّه مِنْ طيفٍ يَسُرّ قدومُه ... قلبَ العَميدِ دُجىً فَزِيرَ وزَارا

لا غرو طيفٌ في الزمانِ مُباركٌ ... طَيفُ النبي الأبطحي ديارا[3]

---

(١) البينات ٢١٠.

(٢) مجلة الإسلام، ٢٨ رجب ١٣٥٧هـ.

(٣) البينات ص ٢١١.

وكذا قدم البنوري التهاني بمناسبة عيد الأضحى لصديقه الحميم الشيخ عبد الحق نافع في ثلاثة وثلاثين بيتا، ورثى المحدث شبير أحمد العثماني في سبعة وأربعين بيتا[1].

وفاته:

في الثالث عشر من أكتوبر سنة ١٩٧٧م سافر البنوري إلى إسلام آباد للمشاركة في المجلس الإسلامي الاستشاري حيث أصابته هناك نوبة قلبية ثم توالت هذه النوبات حتى وافاه الأجل المقدور في يوم الاثنين الثالث من ذي القعدة سنة ١٣٩٧هـ الموافق ١٧/ اكتوبر ١٩٧٧م في راولبندي، ونقل جثمانه إلى كراتشي بالطائرة وصلّى عليه صلاة الجنازة جمع غفير من العلماء وعامة الناس، لم تشهده من قبل مدينة كراتشي، ودفن بجوار الصرح العلمي الكبير الذي أقامه وسمّي باسم جامعة العلوم الإسلامية[2].

ثناء العلماء عليه:

اثنى على علمه وفضله كثير من العلماء من داخل باكستان وخارجها، وخوفا من الاطالة نقتصر على كلمات بعض علماء العرب:

قال عنه الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود – شيخ الأزهر –: «هذا الرجل المجاهد الذي يأتينا إلى مصر فنستقبله باعتباره عالما من كبار العلماء، وقمة من القمم الاسلامية الكبرى، نستقبله كمحدث وقد قلّ المحدثون في هذا العصر».

ثم يقول مرة ثانية: «هو محدث وهو مفسر وهو أيضاً شاعر»[3].

وقال عنه الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة: كان رحمه اللّه تعالى كنز العلوم لكل مستفيد وسائل... أمّا غزير علمه، ومكنون حفظه، فهو البحر العذب والكوثر الصافي المورود... يوسف هذا العصر في علمه ودينه وجهاده وجهوده وكفاحه في وجه كل عاد ومغير على الإسلام

(١) انظر مجلة البينات ص ٢١٢. ومجلة الإسلام سنة ١٣٦٩هـ.

(٢) البينات ص ٧١٥، ٧٢١.

(٣) البينات ص ٥٥٩.

(٤) البينات ص ٧٩٢

وقال عنه الشيخ زاهد الكوثري: «الداعي إلى الله العلامة الأوحد والمحدث المفرد»[1].

أخلاقه وصفاته:

كان متوسط القامة، وسيما، أبيض اللون، لبّاساً نظيفاً، جميل الطلعة، وقوراً في مشيته وحديثه، يتصف بإباء ورجولة كاملة، متواضعاً، زاهداً، قانعاً، كثير الحياء، وإذا دعت الحاجة إلى الوقوف في وجه باطل كان موقفه أثبت من الجبل الراسي في نصرة الحق، وكان لين الجانب لطلبة العلم خاصة والناس عامة، سخياً سمحاً[2].

نهوضه في وجه الملحدين:

وقف العلامة البنوري أمام الملحدين والمارقين عن الدين الحنيف، والحركات الهدامة ولا سيما القاديانية[3] وجند نفسه من سنة ١٩٥٣م للرد عليها، واختار طرقا عديدة في سبيل ذلك من أهمها:

أولاً: أقام صحوة في داخل البلاد ضد القاديانية بالرسائل والمجلات والندوات واللقاءات، وجمع العلماء والمفكرين والمثقفين والتجار وعامة الناس على صعيد واحد للرد عليها والتنبيه على أخطارها، وبيان فساد عقيدتها.

ثانيا: كان يرى أن هذه القضية لا تخص باكستان والهند، وإنما هي قضية تتعلق بالعالم الإسلامي بأكمله، لذلك حينما كان يأتي وفد من العالم الإسلامي لزيارة باكستان كان البنوري يلتقي به ويطلعه على أخطار القاديانية، وكذلك كان يصنع في الندوات التي يشارك فيها في مصر والحجاز وغيرها حيث كان يلتقي بالعلماء فيطلعهم على عقيدة القاديانية الباطلة، ففي عام ١٩٧٤ عُقد مؤتمر لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة لتكفير النحلة القاديانية، وأصدرت الرابطة قرارا بأن النحلة القاديانية خارجة عن الإسلام، وكان للشيخ البنوري دور كبير فيه.

---

(١) البينات ص ٥٥٤.

(٢) انظر البينات ص ٥٣٧.

(٣) انظر لمعرفة عقائد القاديانية الباطلة كتاب «القادياني و القاديانية» لأبي الحسن الندوي وأبي الأعلى المودودي وإحسان إلهي ظهير، ط. دار ابن كثير، بيروت.

ثالثاً: التقى بسفراء الدول الإسلامية وكتب رسائل إلى الحكام والأمراء الذين كانت له صلة بهم وفي مقدمتهم جلالة الملك فيصل بن عبد العزيز – رحمه الله[1] –.

كتب إليه يقول سيدي ومولاي المليك إن باكستان قد أحيطت بخطر عظيم من القاديانية، فقائد القوات البحرية حفيظ قادياني، وقائد القوات الجوية شودري ظفر قادياني، وسبعة عشر من قواد الجنود البرية بعد القائد «تِكّاخان» كلهم من القاديانيين، والحكومة إما غافلة أو جاهلة، وإما لعبة بيد القوات الاستعمارية بريطانيا وأمريكا.

ثم يقول البنوري «فيا مولاي الرجاء أن تنصروا الآن باكستان روحيّاً بإنقاذها من مخالب القاديانيين، وبأن تنبه الرئيس «بوتو» بتلك العواقب الوخيمة المظلمة، كي لا يكون هناك خطر على الإسلام، وعلى نفسه قبل الإسلام، وأن تنبه «بوتو» من غفلته»[2]

وكذا كتب البنوري رسالة مماثلة للرئيس معمر القذافي – رئيس جمهورية ليبيا – حيث طلب منه إبعاد كل شخص ينتمي إلى القاديانية من المهندسين والأطباء والعمال في ليبيا[3].

وكان لهذه الجهود وجهود علماء باكستان أثر كبير وصدى واسع، فقرر برلمان باكستان بإجماع الأعضاء أن القاديانية حركة خارجة عن الإسلام، ومؤسسها غلام احمد القادياني كذاب ودجال مارق من الإسلام[4].

ومن جهود البنوري أيضاً وقوفه ضد الملحد الملقب بالمشرقي وذلك حينما رجع البنوري إلى بيشاور وجد فيها شخصاً اسمه عنايت الله خان المشرقي ، قد اشتهر بين الناس بأفكاره الباطلة، يستخف بالسلف ويحقر الخلف، ويفسر القرآن على هواه، وألف هذا المشرقي في سبيل ذلك كتباً عديدة من أهمها «التذكرة» كان يدعي هو وأتباعه أن علماء مصر لقبوه بالعلامة، فلما سافر البنوري إلى القاهرة أخذ معه كتاب المشرقي «التذكرة»

(١) البينات ص ٣٠٠.

(٢) البينات ص ٣٣٥.

(٣) البينات ص ٣٣٨.

(٤) البينات ص ٣٤١.

وعرضه على علماء الأزهر، وفي مقدمتهم المفتي الشيخ يوسف الدجوي، وبعد دراسة الكتاب تبين له أن مؤلف هذا الكتاب ملحد وكافر، وقد أخذ النبوري معه هذه الفتوى.

وكتب البنوري مقالاً بتكفير المشرقي في مجلة «الإسلام»[1] بعنوان «كتاب التذكرة لأحد ملاحدة المشرق وجهود علماء الهند في هذا الصدد». ونشرت هذه الفتوى في الجرائد والصحف في باكستان.

وقد قاوم العلامة البنوري فتنة غلام أحمد برويز الذي ذهب إلى إنكار حجيّة السنة، كان برويز أسس جمعية باسم «طلوع الإسلام» ونشر من هذا المركز الاراء الهدامة وأساسها أن القرأن الكريم يكفي للهداية، والحلال ما أحله اللّه والحرام ما حرّمه[2].

---

(١) مجلة الإسلام عدد (٤١) شوال ١٣٥٧هـ.

(٢) البينات ص ٣٤٢.

المبحث الثاني

معارف السنن شرح سنن الترمذي

طبعات الكتاب:

طبع الكتاب لأول مرة في المطبعة الحجازية سنة ١٣٨٣هـ بباكستان، ثم صورته المكتبات المتعددة منها: ايج، ام، سعيد كمبني، والمكتبة البنورية بكراتشي.

تعريف الكتاب:

هذا شرح لسنن الترمذي من أول الكتاب إلى آخر أبواب الحج فقط. قال البنوري في مفتتح كتابه: «فهذا شرح جامع لجامع الإمام أبي عيسى المعروف بسنن الترمذي، مقتبس من أبحاث جهابذة الحديث وأئمة الفقه وأعلام العلوم وأعيان الأئمة. أسميته «معارف السنن» تجد فيه شفاء من كل علة من شتى النواحي، غير تخريج ما في الباب إلا نادرا حيث أفردته بالتأليف، وسميته «لب اللباب في تخريج أحاديث ما يقول الترمذي وفي الباب» ولم أستوف بيان أحوال الرواة؛ اكتفاء بما في كتب الرجال التي ليست بعيدة عن متناول أهل العلم إلا إذا دعت إليه الحاجة»[2].

لذا أحب البنوري أن يكون كتابه على الوجه الآتي:

أولا: أن يكون أوسع شرح لمذاهب الأئمة المتبوعين من مصادرها الموثوقة.

ثانياً: أوثق مصدر لأدلة الإمام أبي حنيفة في الخلافيات بين الأئمة.

ثالثا: أكمل شرح لجامع الترمذي من جهة استيفاء المباحث حديثاً وفقها وأصولا.

رابعا: أحسن شرح لحل المشكلات وتوضيح المغلقات.

خامساً: أجمع شرح لأقوال المحدث أنور شاه الكشميري.

---

(١) بدأ البنوري العمل يوم الاثنين السابع من شهر رجب سنة ١٣٦٤هـ وخرّج من كتاب الصلاة وكتاب الزكاة وكتاب الصوم بعض الأحاديث، لكنه لم يستطع إكماله، إنما أكمله الدكتور حبيب الله مختار وسماه «كشف النقاب عما يقوله الترمذي في الباب». انظر مقدمة كشف النقاب ص ٥.

(٢) انظر: معارف السنن جـ ١ ص ١، ٢.

سادساً: أشمل كتاب يحتوي على فوائد من شتى العلوم ونفائس الأبحاث رواية ودراية فقها وحديثاً[1].

منهجه في تأليف هذا الشرح:

يبدأ بعد ذكر الباب المسألة المستنبطة من ترجمة الباب ويتكلم عليها أخذاً ورداً في ضوء أقوال الأئمة الأربعة. وأحيانا يذكر ما يدل عليه حديث الباب، وفي بعض الأحيان يبدأ حديثه بتعريف الراوي، ثم يقوم بشرح ألفاظ الحديث.

هنا نذكر أهم المباحث التي اعتنى البنوري بها في الشرح:

أولا: شرح الألفاظ الغريبة:

شرح البنوري الألفاظ الغريبة على عادة شراح الحديث مثال ذلك قوله: «ويل» قال شيخنا: الويل يستعمل فيمن يستحق العذاب، والويح يستعمل فيمن لا يستحقه كذا قاله سيبويه، وراجع «اللسان»[2] و «التاج».

وقال ابن كثير: وقال سيبويه «ويل» لمن وقع في الهلكة و «ويح» لمن أشرف عليها، وراجع ابن كثير في تفسيره[3].

من ذلك قوله: «الولهان» هو من الوله معناه الحيرة والخوف والفزع وذهاب العقل وغير ذلك، والوله والتوله واحد. وهما بالفارسية «سرجنتكي».

قال صاحب «القاموس»: الولهان شيطان يغري بكثرة صب الماء، وقال صاحب «مجمع البحار»[4]: الوَلَهَان بفتحتين مصدر ولَهَ إذا تحير من شدة الوجد، سمي به شيطان الوضوء، إما لشدة حرصه على طلب الوسوسة أو لإلقائه الناس بالوسوسة في مهواة الحيرة حتى يرى صاحبه حيران ذاهب العقل لا يدري كيف يلعب به الشيطان، ولا يدري هل وصل الماء إلى العضو؟ وهل غسل مرة أو أكثر وهل طهر؟[5].

---

(١) معارف السنن جـ ٦ ص ٤٣٤ (باختصار).

(٢) لسان العرب جـ ٦ ص ٤٩٣٩.

(٣) معارف السنن (١/١٨٥).

(٤) مجمع بحار الأنوار للفتني جـ ٥ ص ١١٢.

(٥) معارف السنن (١/٢١٢).

ومن ذلك قوله: «بإذخرة» بكسر الهمزة وسكون الذال المعجمة وكسر الخاء المعجمة، حشيش طيب الريح كذا في «القاموس» وفي «النهاية»[1] حشيشة طيبة الرائحة تسقف بها البيوت، وحكى في «مجمع البحار» عن الطيبي: نبت عريض الورق يحرقه الحداد بدل الحطب والفحم، ويسميه أهل «السِنْد» في لغتهم «كترن» قال: وما قاله صاحب «غياث اللغات» وتبعه غيره من أنه يقال له في الهندية «مرجياكند» فخطأ، وكم لصاحب «الغياث» من أخطاء في أسماء الأدوية[2].

ثانيا: دراسته لأبواب الترمذي:

قد يشير البنوري إلى غرض الترمذي من تبويبه، من ذلك عقد الترمذي باباً في السجدة في ﴿إذا السَّماءُ انشقتْ﴾ و ﴿اقرأ باسْم ربِّك الَّذيْ خلقْ﴾.

قال البنوري: أراد المصنف في هذا الباب الرد على مالك بن أنس؛ إذ قال بعدم السجود في «المفصَّل» وحديث الباب حجة عليه. وأجاب المالكية عنه بالنسْخ بالمدينة. وإن السجدة كانت بمكة والنسْخ لا يجوز إثباته بالاحتمال. وراوي الحديث أبو هريرة، إسلامه و لقاؤه رسول اللَّه ﷺ كان بالمدينة قبل وفاته ﷺ بثلاث سنين. فدل على ضعف ما قالته المالكية[3].

من ذلك أيضاً قال الترمذي: «باب كيف النهوض من السجود» ثم أخرج حديث مالك بن الحويرث الليثي أنه رأى رسول اللَّه ﷺ يصلي، فكان إذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي جالساً.

قال البنوري: غرض الإمام الترمذي بهذه الترجمة وحديث الباب إثبات جلسة الاستراحة، قال الحافظ علاء الدين[4] وفي «التمهيد»: اختلف الفقهاء في النهوض من السجود إلى القيام، فقال مالك والأوزاعي وأبو حنيفة وأصحابه: ينهض على صدور قدميه ولا يجلس...

وأما الشافعي فإنه استحب أن يجلس كجلوسه للتشهد ثم ينهض قائما»[5].

---

(١) النهاية ص ٣٠ ومجمع بحار الأنوار جـ ١ ص ٣٨.
(٢) معارف السنن (١/ ٣٩٠)، وانظر أمثلته في الصفحات الاتية: (١/ ٤٠٥) (١/ ٤٠٦) (١/ ٤٠٨) (١/ ٤١٧) (١/ ٤٢٨) (١/ ٤٢٩) (١/ ١١٢) (١/ ٣٦٣)
(٣) معارف السنن ٥/ ٦٦
(٤) الجوهر النقي مع السنن الكبرى ٢/ ١٣٤.
(٥) معارف السنن ٣/ ٧٤.

ثالثا: الإشارة إلى نسخ سنن الترمذي:

حين أراد البنوري شرح السنن وضع أمامه عدة نسخ للترمذي خاصة النسخ المطبوعة. وإذا وجد خطأ بعد المقابلة نبه عليه، من ذلك قوله: «باب ما جاء في المسح على الجوربين والعمامة»: هكذا وقع لفظ الجوربين في النسخ المطبوعة بالهند، ولا يظهر له وجه، فإن المؤلف لم يذكره في الحديث الذي أخرجه في الباب، ووقع في نسخة الشيخ عابد السندي من غير ذكر الجوربين كما في «تعليقات الترمذي» للشيخ أحمد شاكر، وهو الصواب وحكاه الشيخ المباركفوري عن نسخة عتيقة مخطوطة، فيظهر أن ذكر الجوربين خطأ لا أصل له[1].

ومن ذلك أن الترمذي أخرج من طريق عمرو بن بجدان عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال: إن الصعيد الطيب.... قال الترمذي: هذا حديث حسن[2].

قال البنوري: هكذا في هذه النسخة المطبوعة التي بين أيدينا نجد تحسين الترمذي فقط. ويؤيده كلام الذهبي في «الميزان» في ترجمة عمرو بن بجدان: حسنه الترمذي ولكن لم يصححه للجهالة بحال عمرو...إلخ، ولكن في نسخة الشيخ عابد السندي، وطبعة بولاق - كما في تعليقات الشيخ أحمد شاكر - حسن صحيح. ويؤيده ما نقل الحافظ الزيلعي في «تخريج الهداية»، والمنذري في اختصار «سنن أبي داود» والمجد ابن تيمية في «المنتقى» عن الترمذي تصحيحه.... إلخ[3].

رابعا: تحقيقه في أسماء الرجال:

لم يلتزم البنوري بتعريف جميع الرواة الذين وردت أسماؤهم في سنن الترمذي؛ لأن بعض شراح الترمذي ممن سبقه تولى ذلك، والتزم الشيخ البنوري بتحقيق أسماء الرواة الذين اختلف العلماء في تعيينهم.

---

(١) معارف السنن (٣٥١/١).

(٢) سنن الترمذي جـ ١ ص ٢١١ باب التيمم للجنب إذا لم يجد الماء.

(٣) معارف السنن (٤٠٧/١)، وانظر ميزان الاعتدال جـ٣ ص ٢٤٧ ونصب الراية جـ ١ ص ١٤٨، مختصر سنن أبي داود جـ ١ ص ١٥٥، نيل الأوطار جـ ١ ص ٣٩٢. وانظر أمثلته في الصفحات الاتية (٣٢١/١) (٢٢٣/١).

من ذلك الراوي سعيد بن سنان قال البنوري. الاختلاف في اسم سعيد بن سنان من ثلاثة وجوه: الأول: سعيد بن سنان، الثاني: سعد بن سنان، الثالث: سنان بن سعد، فقيل الكل رجل واحد والصواب فيها الثالث، وإليه مال البخاري وابن معين وابن يونس وابن حبان وهو من رجال السنن ما عدا النسائي[1].

وكذا قول الترمذي: حبيب بن أبي ثابت لم يسمع من عروة، وقد اختلف الشراح في تعيين عروة قال البنوري معلقا عليه. هنا أمران الأول أنه إن كان المذكور في السند هو عروة بن الزبير فحبيب بن أبي ثابت لم يسمع منه فهو منقطع والثاني إن كان هو عروة المزني فلم يثبت سماعه عن عائشة فجاء الانقطاع من هذه الناحية والجواب أن الصحيح هو عروة بن الزبير حيث وقع مصرّحاً في رواية «مسند أحمد» و «ابن ماجه» وفي رواية للدارقطني[2]، وأما جرحه بعدم سماع حبيب عن عروة بن الزبير، فجوابه أن المحدثين تثبت عندهم سماعه في أربعة أحاديث، ومن أثبت حجة على من لم يثبت، انظر الزيلعي ومثله في «الدراية» لابن حجر[3].

كذا إذا ذكر شخص مبهم في متن الحديث وسنده نجد البنوري يبينه ويوضحه فمن ذلك قوله بسنده عن همام بن الحارث قال: ضاف عائشة ضيفا... إلخ.

قال البنوري: قوله: ضاف عائشة ضيفا. أي نزل بها رجل ضيفاً – وهذا الضيف هو همام بن الحارث راوي الخبر عن عائشة كما وقع مصرحاً عند أبي داود[4].

وكذا في الحديث أن امرأة سألت عائشة: شرحه البنوري بقوله: هذه المرأة المبهمة هي معاذة الراوية نفسها، ففي «صحيح مسلم» من طريق عاصم وغيره عن معاذة قالت سألت عائشة.... إلخ[5].

---

(١) معارف السنن (٥/٢٥٤) وانظر تهذيب التهذيب جـ ٣ ص ٤٧١ – ٤٧٢.

(٢) مسند أحمد بن حنبل (٢٥٧٦٦) وابن ماجه (٥٠٢) باب الوضوء من القبلة والدار قطني ١/٣٧

(٣) معارف السنن (١/٣٠٣) وانظر نصب الراية للزيلعي ١/١٧١ والدراية ١/٣٠. وانظر أمثلته في الصفحات الاتية (١/٣١٠، ٣١١) (١/٣١٥) (١/٣٢١) (١/٣٦٢) (١/٤٢٥) (١/٤٠٤) (١/٤٩٣) (١/٢٥٤).

(٤) سنن أبي داود (٣٧١) وانظر معارف السنن جـ ١ ص ٣٨٧.

(٥) صحيح مسلم (١٣٢) ومعارف السنن جـ ١ ص ٤٤٤.

ومن ذلك قوله في أشعث بن عبد الله. ويقال له أشعث الأعمى هو أشعث بن عبد الله بن جابر أبو عبد الله البصري الأعمى الحُدّاني. ثم قال البنوري. فأشعث بن عبد الله، وأشعث ابن جابر، وأشعث الأعمى، وأشعث الأزدي، وأشعث الحملي كله واحد وبكل منه يذكر، وثقه النسائي، وابن معين، وأحمد، والدارقطني وغيرهم، وذكره العقيلي في «الضعفاء»، فتعقبه الذهبي في «ميزانه» وخطأه وتعجب من عدم رواية الشيخين عنه. ولكنه قال في «التهذيب». وقال البزار: ليس به - أي بأشعث بن عبد الله - بأس، مستقيم الحديث، وفرق بين الحدّاني هذا وبين أشعث الأعمى فقال فيه لين الحديث وقال ابن حبان في «الثقات». ما أراه سمع من أنس، وقال العقيلي: في حديثه وهم.

فهذا يدلنا على أن أشعث الأعمى غير ابن عبد الله، وهذا ثقة وذاك ضعيف، فاختلف قول الترمذي وقول البزار فليحقق، ولعل ابن حجر من أجل هذا لم يذكر ابن عبد الله الحدّاني بوصف الأعمى في «التقريب» وإن كان ذكره في «التهذيب»[1].

خامسا: تنبيهه على علل الحديث:

أخرج الترمذي[2] في باب كيف ترمى الجمار؟ حديث عبد الله بن مسعود من طريق المسعودي عن جامع بن شداد أبي صخرة عن عبد الرحمن بن يزيد قال: لما أتى عبد الله جمرة العقبة استبطن الوادي واستقبل الكعبة.... قال الترمذي. حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح.

قال البنوري أخرجه من طريقه ابن ماجه[3] وفيه «واستقبل الكعبة» وقد أخرجه البخاري من غير طريق المسعودي مخالفا متنه من متن الترمذي، فدل لفظ الترمذي على أنه «استقبل القبلة»، والبخاري لفظه: «فجعل البيت عن يساره ومنى عن يمينه»، ومثله عند مسلم والنسائي وغيرهما[4]. قال الحافظ في «الفتح»: وهو الصحيح وهذا أي ما رواه الترمذي شاذ، في إسناده المسعودي وقد اختلط.

---

(١) معارف السنن (١/١٣٨).

(٢) سنن الترمذي (٩٠١).

(٣) أخرجه ابن ماجه ٣٠٣٠ في كتاب المناسك باب من أين ترمى جمرة العقبة. معارف السنن (٦/٢٤٣).

(٤) أخرجه البخاري (١٧٥٠) باب من رمى جمرة العقبة فجعل البيت عن يساره، ومسلم (١٢٩٦) والنسائي ٥/٢٧٣ وانظر فتح الباري ٣/٥٨٢.

ومن المعروف أن الترمذي إذا وجد ضعفا في الحديث بينه ولكن تعقيبه أحيانا على أسانيد الأحاديث النبوية يكون مختصرا من ذلك أخرج الترمذي[1] من طريق أبي داود الطيالسي نا همام عن قتادة عن خلاس بن عمرو عن علي قال «نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها» علق عليه الترمذي بقوله: حديث علي فيه اضطراب.

قال البنوري غرضه أنه اختلف في إرساله وإسناده، فروي مرسلا وروي مسندا، ثم المسند فيه اضطراب، هل من مسند علي أو مسند عائشة؟ ولا ريب أن خلاس بن عمرو البصري ثقة. أخرج له الشيخان وأرباب السنن، غير أنه اختلف في سماعه عن علي، ويذكرون أنه كتاب. وثبت سماعه عن عائشة وعمار وابن عباس، كما في «تهذيب التهذيب» وخلاس هذا كان على شرطة علي، كما يقوله العقيلي والجورجاني كما في «التهذيب»[2] قال شيخنا، وشهد معه الحروب إذن سماعه عن علي غير بعيد.

وبالجملة فهمام عن قتادة يرفعه، وهشام الدستوائي وحماد بن سلمة عن قتادة يرسلانه كما يقول عبد الحق في «أحكامه» كما في «نصب الراية»[3] ولا شك أن الرفع زيادة، وهمام ثقة، وزيادة الثقات معتبرة.

والحديث أخرجه النسائي[4] في الزينة في «باب النهي عن حلق المرأة رأسها».

وبالجملة الحديث وإن كان فيه شيء من الاضطراب غير أنّ له شواهد من حديث ابن عباس عند أبي داود[5] وحديث عائشة وحديث عثمان عند البزار كما ذكرنا والحكم متفق عليه بين الأئمة، وبين الأمة، فلا يضر ضعفه[6].

قال المباركفوري: في الباب عن عائشة من وجه آخر أخرجه البزار وهو ضعيف وعن عثمان أخرجه البزار وهو أيضا ضعيف[7].

---

(١) سنن الترمذي (٩١٤ - ٩١٥).
(٢) تهذيب التهذيب جـ ٣ ص ١٧٦.
(٣) نصب الراية جـ ٣ ص ٩٥.
(٤) سنن النسائي ٨/١٣٠.
(٥) سنن أبي داود (١٩٨٤-١٩٨٥) باب الحلق والتقصير.
(٦) معارف السنن (٦/٢٨٩).
(٧) تحفة الأحوذي (٢/١٠٩) وانظر كشف الأستار عن زوائد البزار (٢/٣٢).

ومن ذلك أخرج الترمذي في باب صلاة الكسوف الحديث من طريق سفيان عن حبيب ابن أبي ثابت عن طاوس عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه صلّى في كسوف فقرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم سجد سجدتين والأخرى مثلها. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح[1].

علق عليه البنوري: قال الشيخ (الكشميري)[2]: الحديث هذا معلول، فإنه أخرجه مسلم[3] من هذا الطريق نفسه، وكذا أبو داود في «سننه» وفي الكل أربع ركوعات في ركعة لا ثلاث. وكذلك رواه أحمد والنسائي. كل ثماني ركوعات في ركعتين. والزيلعي[4] يذكر في حديث ابن عباس عند مسلم: ثلاث ركوعات في ركعة لا أربعا، ويخرجه في سياق الثلاث، فلا أدري ماذا حدث في النسخ – أي في نسخ نصب الراية – هل هناك اختصار أو حذف أو غلط؟

سادساً: اهتمامه ببيان المذاهب:

على الرغم من أن البنوري حنفي المذهب لكنه اهتم بذكر مذاهب الأئمة الأربعة وأدلتهم، من ذلك قال الترمذي[5]: باب ما جاء في الصلاة قبل المغرب، ذكر فيه حديث عبد الله بن مغفل عن النبي ﷺ قال: «بين كل أذانين صلاة إن شاء».

شرح البنوري بقوله: الركعتان قبل المغرب. اختلف فيها الأئمة الأربعة، فلم يقل بها أبو حنيفة ومالك، وقال أحمد بالجواز فقط، واختلف فيها قول الشافعي فذكر النووي في «شرح المهذب» استحبابها، وذكر في «شرح مسلم» أن الأشهر عدم الاستحباب، فإذن هو الجواز فقط مثل مذهب أحمد على وفق ما ذكره ابن قدامة في «المغني»، وإن كان نقل

---

(١) سنن الترمذي (٥٦٠) باب في صلاة الكسوف.

(٢) العرف الشذي (ص ٢٤٧) ومعارف السنن (٥/٢٥).

(٣) صحيح مسلم (٩٠٩) باب ذكر من قال إنه ركع ثماني ركعات في أربع سجدات، وأبو داود (١١٨٣) باب من قال أربع ركعات، وأحمد (٣٢-٣٦) والنسائي (١٤٦٧) باب صلاة الكسوف.

(٤) نصب الراية (٢/٢٣٦).

(٥) سنن الترمذي ٣٥٦/١.

الترمذي والحافظ في «الفتح» على خلافه، وما ذهب إليه أبو حنيفة ومالك هو مذهب كثير من السلف كما ذكره ابن الهمام في «فتح القدير» والحافظ في «الفتح»[1].

وحديث الباب دليل للشافعية، وأجيب عنه بأن المراد، اللبث بين الأذان مقدار الصلاة ويرده ما في صحيح البخاري من حديث عبد الله بن مغفل عن النبي ﷺ، صلوا قبل صلاة المغرب.

بهذا الأسلوب استوفى البنوري البحث فيما يتعلق بهذه المسألة، وساق الروايات كلها في هذا الباب، وتكلم على بعضها إذا دعت الحاجة إليها من خلال ثلاث صفحات ونصف.

سابعاً: دفاعه عن مذهب الإمام أبي حنيفة:

كان الإمام البنوري حنفي المذهب ويظهر هذا من خلال تعامله مع المسائل الفقهية حيث نراه يتبع مذهبه في جميع المسائل، ويقوم بالانتصار له، فمن ذلك، أخرج الترمذي من طريق أبي فزارة عن أبي زيد عن عبد الله بن مسعود قال سألني النبي ﷺ ما في إداوتك، فقلت نبيذ، فقال تمرة طيبة وماء طهور.

قلت النبيذ هو أن يلقى في الماء تميرات ويبقى رقيقاً، فلو توضأ به قبل أن يصير حلواً فيجوز بلا خلاف، ولو توضأ به إذا أسكر فلا يجوز كذلك من غير خلاف، والذي اختلفوا فيه هو نبيذ التمر الرقيق السيال الحلو غير مسكر وغير مطبوخ وغير مستد قال مالك والشافعي وأحمد وأبو يوسف لا يجوز الوضوء به وروي عن أبي حنيفة التوضأ حرماً.

قال الترمذي وإنما روي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبد الله عن النبي ﷺ، وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث، لا نعرف له رواية غير هذا الحديث[5].

---

(١) انظر فتح الباري ١٠٨/٢، وشرح صحيح مسلم للنووي ٩/٦، المغني لابن قدامة ٣٦٦/٢، وفتح القدير لابن همام ٢١٥/١.

(٢) معارف السنن ١٤٠/٢.

(٣) سنن الترمذي ١٤٧/١ باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ.

(٤) معارف السنن ٣١٠/١

(٥) سنن الترمذي ١٤٧/١، باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ.

قال البنوري: ضعفه المحدثون بثلاث علل: ١- بجهالة أبي زيد، ٢- والتردد في أبي فزارة هل هو راشد بن كيسان أو غيره، ٣- عدم حضوره معه ليلة الجن.

وأجاب البنوري عن هذه العلل الثلاث بالأجوبة التي أجاب بها المحدثون الحنفيون، من ذلك الأول: أن أبا زيد مولى عمرو بن حريث روى عنه راشد بن كيسان وأبو روق عطية بن الحارث، فخرج من الجهالة، ثم لم يتفرد هو بل تابعه أربعة عشر رجلا عن ابن مسعود كما في «عمدة القاري» و «نصب الراية» للزيلعي[1].

وأجاب عن العلة الثانية بأن أبا فزارة هو راشد بن كيسان العبسي صرح به ابن معين وابن عدي والدارقطني وابن عبد البر والبيهقي، راجع التفصيل في «نصب الراية».

وأما الجواب عن الثالث فهو أن وفادة الجن متعددة، وقد صرح القاضي بدر الدين الشبلي الحنفي من حفاظ الحديث في كتابه «أكام المرجان»[2] أنها تعددت ست مرات كما يظهر من الأحاديث وقول ابن مسعود «ما شهدها منا أحد» المراد به ما شهدها منا أحد غيري نفيا لمشاركته كما أشار إلى ذلك صاحب «الجوهر النقي»[3].

ثم ذكر البنوري الأدلة الكثيرة من السنة خلال ست صفحات من الكتاب وأثبت أن مذهب الإمام أبي حنيفة على السنة. وكذا في مسألة الإسفار بالفجر. ذهب مالك والشافعي وأحمد إلى أن التغليس بالفجر مستحب بداية ونهاية.

وذهب أبو حنيفة وسفيان الثوري إلى أن الإسفار به أفضل بداية ونهاية. ذكر الإمام البنوري روايات كثيرة تدل على الإسفار بعد دراسة طويلة انتهى إلى قوله: فالراجح عند الإنصاف هو مذهب الإسفار كما قاله الحنفية[4].

ثامناً: الجمع بين الحديثين المختلفين:

نرى العلامة البنوري حاول في شرحه الجمع بين الحديثين المختلفين.

من ذلك حديث جابر عند مسلم «فنحر ثلاثا وستين بيده ثم أعطى عليا فنحر ما غبر»

---

(١) نصب الراية للزيلعي ١/١٣٧-١٤٨ وعمدة القاري ٢/٦٨٣.

(٢) ص ٧

(٣) الجوهر النقي ١/١٠١، معارف السنن ١/٣١٠.

(٤) معارف السنن ص ٣٩، ٤٤.

الحديث. وورد في رواية أبي داود من حديث علي «نحر النبي ﷺ ثلاثين بدنة وأمرني فنحرت سائرها»[1].

قال البنوري: طريق الجمع على ما ذكره البدر العيني والحافظ العسقلاني[2] أن النبي ﷺ نحر ثلاثين ثم أمر عليا أن ينحر سبعا وثلاثين مثلا. ثم نحر النبي ﷺ ثلاثا وثلاثين. هذا طريق يتأتى ذلك، وإلا فالذي رواه مسلم أصح[3].

ثم يقول البنوري: اختار ابن القيم[4] منحى آخر في حديث أحمد وأبي داود فقال: هذا غلط، انقلب على الراوي، فإن النبي ﷺ نحر سبعا بيده لم يشاهده علي ولا جابر، ثم نحر ثلاثا وستين أخرى، فبقي من المائة ثلاثون فنحرها علي.

وكذا ورد في رواية أبي داود[5] «أنه ﷺ نحر خمس بُدْن» وتعرض المحدثون إلى إعلالها.

قال البنوري: قال شيخنا: محمله عندي أنه نحر ثلاثاً وستين في مجلس ثم في آخر نحر خمسا، فلا منافاة بين الروايتين.

ويقول صاحب «الهدي»: فإن المائة لم تقرّب إليه جملة، وإنما كانت تقرّب إليه أرسالا، فقرب منهن إليه خمس بدنات رَسَلا.

ومن ذلك، أخرج الترمذي[6] من طريق عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله أن معاذ بن جبل كان يصلّي مع رسول ﷺ المغرب ثم يرجع إلى قومه فيؤمهم.

وقال البنوري: عمرو بن دينار وأبو الزبير وعبيد الله بن مقسم عن جابر: «العشاء»، أعل البيهقي في كتابه «السنن الكبرى» لفظ المغرب. فقال: كذا قال محارب بن دثار عن جابر

(١) أخرج مسلم حديث جابر (١٢١٨). وأخرج أبو داود من حديث علي (١٧٦٤) في باب الهدي إذا عطب، وأحمد في مسنده (١٣٧٤)، وفيه تدليس ابن إسحاق. انظر بذل المجهود ٨/٣٦٠

(٢) فتح الباري ٣/٥٥٥، وعمدة القاري ٧/٣٢٥.

(٣) معارف السنن (٦/٢٢).

(٤) زاد المعاد لابن القيم ٢/٢٤١.

(٥) أخرجه أبو داود (١٧٦٥) من حديث عبد الله بن قرط، وأخرجه أحمد (١٩٠٧٥).

(٦) أخرجه الترمذي (٥٨٣) والبيهقي ٣/١١٦-١١٧.

المغرب، وقال عمرو بن دينار وأبو الزبير وعبد الله بن مقسم عن جابر: العشاء، ثم ذكر رواياتهم وقال. رواية العشاء أصح، وكذا قال الحافظ[1] معظم الروايات على العشاء.

قال البنوري. محارب بن دثار ليس بمتفرد بل تابعه فيه أبو الزبير عند عبد الرزاق كما في «الفتح»، وطالب بن حبيب عند أبي داود في باب تخفيف الصلاة، والبيهقي في «الكبرى» كلهم عن جابر. ورواية محارب بن دثار أخرجها أبو عوانة وأحمد والنسائي والطحاوي وابن حبان والبيهقي وغيرهم[2]، ورجال أحمد والنسائي والطحاوي رجال الصحيح فلا وجه لإعلاله. وكذا لا وجه لترجيح رواية العشاء أيضا. فالقول بتعدد القضية هو الصواب. قال الحافظ في «التلخيص» وممن جمع بينهما بذلك ابن حبان في «صحيحه». وقال في «الفتح» وجمع بعضهم بين هذا الاختلاف بأنهما واقعتان[3].

تاسعاً: ردّه على المباركفوري:

كان المباركفوري يرى عدم التقليد لأحد الأئمة الأربعة لذلك نرى أنه أكثر الرد على الحنفية خاصة وعلى المذاهب الأخرى عامة؛ فنظرا لهذا السبب نرى أن البنوري قد اهتم بالرد على المباركفوري، وهو واضح في كثير من المواضع من الكتاب.

ومن ذلك ذكر الإمام محمد في كتاب «الاثار»[4] أثرا من طريق الإمام أبي حنيفة ثنا الحارث بن عبد الرحمن عن ابن عباس، وفيه صفة صلاة الخوف.

قال المباركفوري: الحارث هذا إن كان هو الأعور فقد كذبه الشعبي وابن المديني وإن كان غيره فلا أدري من هو[5]؟

تعقب عليه البنوري بقوله: هو أبو هند الحارث بن عبد الرحمن الكوفي من رجال

(١) فتح الباري ١٩٣/٢.

(٢) أخرج أبو داود رواية محارب بن دثار (٧٩١)، والنسائي ٩٧/٢، وأحمد ٢٩٩/٣، وعبد الرزاق في مصنفه (٣٧٢٥)، والبيهقي ١١٦/٣، وأبو عوانة ١٥٨/٢، والطحاوي ٢١٣/١.

(٣) معارف السنن (١٠٦/٥) وانظر فتح الباري ١٩٤/٢، تهذيب التهذيب ٤٩/١٠.

(٤) كتاب الاثار للإمام محمد (ص ٣٩).

(٥) تحفة الأحوذي (٣٩٤/١).

البخاري في «التاريخ» ومن رجال النسائي في «جزء علي» وهو من شيوخ الإمام أبي حنيفة كما في كنى «التهذيب» وذكره ابن حبان في الثقات[١].

وقد خَفي على المباركفوري في «تحفته» مع تصحيف ابن عبد الرحمن عنده بعن عبد الرحمن[٢] فنلاحظ هنا أن المباركفوري قد أخطأ فجعله الحارث عن عبد الرحمن بدلاً من الحارث بن عبد الرحمن.

قلت ذكر الحافظ ابن حجر تراجم رواة «كتاب الاثار» في كتاب سماه «الإيثار بمعرفة رواة الاثار»[٣] ولم يذكر فيه ترجمة الحارث الأعور إنما ذكر ترجمة الحارث بن عبد الرحمن عن ابن عباس وعنه أبو حنيفة.

ومن ذلك: أخرج الترمذي[٤] بسنده عن ابن شهاب أن السائب بن يزيد وعبيد الله أخبراه عن عبد الرحمن عن عبد القاري قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: قال رسول الله ﷺ: من نام عن حزبه أو عن شيء منه فقرأه ما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر.

قال المباركفوري: عبيد الله هذا هو ابن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العمري[٥].

رد عليه البنوري بقوله: وهو خطأ من وجوه لا تخفى على من تصفح كتب الرجال وعبيد الله بن عمر بن حفص يروي عن الزهري، وههنا يروي الزهري عنه وعبيد الله ههنا يروي عن عبد الرحمن القاري، ولا رواية لابن عمر بن حفص عنه أصلاً. وعبيد الله المذكور هنا من الطبقة الثالثة على اصطلاح صاحب «التقريب» وما ذكره صاحب «التحفة» من الطبقة الخامسة وستان بينهما. وعبيد الله هو ابن عبد الله بن عتبة بن مسعود من رجال الجماعة من فقهاء المدينة العشرة ثم السبعة[٦].

(١) انظر ترجمته في تهذيب الكمال ٣٨١/٣٤، تهذيب التهذيب ٢٩٣/١٢ والثقات ٦٦٦/٧.
(٢) معارف السنن للبنوري (٤٢/٥).
(٣) ص ٦
(٤) سنن الترمذي (٥٨١) باب ما ذكر في من فاته حزبه من الليل فقضاه بالنهار.
(٥) تحفة الأحوذي (٤٠٣/١)
(٦) معارف السنن (٨٩/٥) وانظر التقريب ص ٣٧٢.

قلت: في رواية مسلم ورواية مسند أبي يعلى صراحة أن عبيد اللّه هو ابن عبد اللّه[1].

ومن ذلك أيضا ما أخرجه الترمذي من طريق عامر بن صالح الزبيري نا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: أمر النبي ﷺ ببناء المساجد في الدور وأن تنظف وتطيب[2].

ثم ذكر الترمذي سندا آخر من طريق وكيع عن هشام بن عروة عن أبيه مرسلا. قال الترمذي: هذا أصح من الحديث الأول، وإليه ذهب صاحب «التحفة».

قال البنوري: يريد بيان أن المرسل أصح، فإن المرفوع من طريق عامر بن صالح الزبيري وهو متروك الحديث كما في «التقريب»[3].

قال الراقم (البنوري): وقد تابعه زائدة عند أبي داود وعند ابن ماجه وهو ابن قدامة، ثقة ثبت من رجال الستة. وكذا تابعه مالك بن سُعير عند ابن ماجه ولا بأس به.. فالمرفوع صحيح أيضا، ولا وجه لترجيح حديث وكيع وسفيان بعد كون الرفع زيادة وهي مقبولة عن ثقة[4].

عاشرا: استدراكه على شرّاح الحديث:

حينما ألفّ الإمام البنوري هذا الشرح وضع أمامه الكتب الحديثية والكتب المتعلقة بشرح الحديث وإذا وجد خطأ أو وهما نبّه عليه فجاءت هذه الاستدراكات من نواح شتى.

من ذلك ردّه على المحدث أحمد علي السهارنفوري[5] قال الترمذي لم ير يحيى بحديثه بأسا.

---

(١) صحيح مسلم (٧٤٧) ومسند أبي يعلى (٢٣٥).

(٢) أخرجه الترمذي (٥٩٤) باب ما ذكر في تطييب المساجد وأحمد في مسنده (٢٦٣٨٦) وابن عدي من طريق عامر بن صالح وأخرجه أبو داود (٤٥٥) وابن ماجه (٧٥٩) وأبو يعلى (٤٦٩٨) وابن حبان (١٦٣٤) من طريق زائدة بن قدامة، وأخرجه ابن ماجه (٧٥٨) وابن خزيمة من طريق مالك بن سعير متصلاً.

(٣) تقريب التهذيب ص ٢٨٧.

(٤) معارف السنن (١٢٨/٥).

(٥) حاشية المحدث أحمد علي السهارنفوري على الترمذي (٤٢/١).

قال السهارنفوري: أي يحيى بن معين. ردّ عليه البنوري بقوله: وما ذكره بعض المحشّين في النسخة المطبوعة بالهند ابن معين فهو خطأ صريح، إنما المراد به يحيى بن سعيد القطان[1].

ومن ذلك أيضا: أخرج الترمذي[2] من حديث ابن عباس قال: سجد رسول الله ﷺ فيها، يعني «النجم» والمسلمون والمشركون.

قال البنوري: المراد بالغرانيق الملائكة دون أصنامهم، وظنها قريش أصناماً لهم فسجدوا، ثم نسخت، ثم قال البنوري: قال الشيخ أنور الشاه الكشميري: هذا القول أقرب إلى التحقيق، وتشبيه الملائكة بالغرانيق يلائم دون تشبيه الأصنام بها. ويدل عليه حديثان مرسلان كلاهما بإسناد صحيح. ذكرهما البدر العيني والحافظ ابن حجر. ووقع في «العَرف الشذي»[3] (روايتين مرفوعتين بدل مرسلتين) وهو خطأ في الضبط ولذا أنكر صاحب «التحفة» على صاحب «العرف الشذي»[4].

ومن ذلك قال الترمذي: كرهوا أن يتعجل الرجل بصيام قبل دخول شهر رمضان لمعنى رمضان قال البنوري[5]: لمعنى رمضان أي مراعاة لرمضان. ولا يصح تفسيره بتعظيم رمضان، كما في الحاشية المطبوعة[6] بالهند، والحديث الذي تقدم في الزكاة وفيه «لتعظيم رمضان» ضعيف كما تقدم في «باب ما جاء أن في المال حقا سوى الزكاة»، من حديث أنس، وضعفه الترمذي بصدقة ابن موسى، وكذا النسائي[7].

الحادي عشر: خطأه في الاستدراك:

نجد البنوري أحياناً قد يخطئ في استدراكه على صاحب «تحفة الأحوذي» من ذلك: أخرج الترمذي[8] من حديث ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يرمي الجمار إذا زالت الشمس

---

(١) انظر: معارف السنن، (٤٨/٢).
(٢) سنن الترمذي (٥٧٥) باب ما جاء في السجدة في النجم.
(٣) العرف الشذي (ص ٢٥١)
(٤) معارف السنن (٦٩/٥)، وتحفة الأحوذي (٣٩٩/٢).
(٥) معارف السنن (٣٣١/٥).
(٦) (ص ١٠٦) حاشية الترمذي للطبعة الهندية.
(٧) معارف السنن (٣٣٠/٥) قلت هذا من سبق قلم البنوري إذ أشار إلى حديث أنس في باب ما جاء أن في المال حقا سوى الزكاة والحديث في تعظيم رمضان، ورد في «باب ما جاء في فضل الصدقة».
(٨) سنن الترمذي (٨٩٨) باب ما جاء في الرمي بعد زوال الشمس.

قال المباركفوري[1]: أخرجه أحمد وابن ماجه، وتعقبه البنوري بقوله: أخطأ صاحب «التحفة» في عزوه إلى ابن ماجه.

قلت: لعل البنوري[2] اعتمد على تخريج فؤاد عبد الباقي للترمذي حيث قال: لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي.

والصواب أن هذا الحديث أخرجه ابن ماجه[3] أيضاً في المناسك باب رمي الجمار أيام التشريق.

ومن ذلك أخرج الترمذي من حديث عائشة طيبت رسول الله ﷺ قبل أن يحرم ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك. قال الترمذي: والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم. وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق، وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: حل له كل شيء إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، وهو قول أهل الكوفة.

علق البنوري بقوله: وما ذكره الترمذي عن عدم الجواز قول أهل الكوفة، فليس هو مذهب أهل الكوفة من الإمام أبي حنيفة وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحابه كما صرح به في «الموطأ». ثم يقول البنوري: ما ذكره الشيخ المباركفوري في «تحفته» معزوا إلى «الموطأ» فقد غلط في نقل عبارته[4].

نرى العلامة البنوري قد أخطأ مرتين. مرة حينما فرق بين مذهب الإمام أبي حنيفة والإمام محمد بن حسن؛ لأن الإمام محمداً بعد ذكر رواية عائشة رضي الله عنها قال: فأخذنا بقولها، وعليه أبو حنيفة والعامة من فقهائنا[5]. ومرة ثانية حينما انتقد المباركفوري؛ لأنه أخطأ وغلط في نقل عبارته من «الموطأ» برواية الإمام محمد، أقول: نقل المباركفوري العبارة من الموطأ بوجه صحيح[6].

(١) تحفة الأحوذي ٣/٧٦٠.
(٢) معارف السنن ٦/٢٣٩.
(٣) سنن ابن ماجه (٣٠٥٤) وأحمد (٢٢٣١).
(٤) معارف السنن (٦/٢٩٢).
(٥) التعليق الممجد شرح الموطأ محمد (٢/٤٠٤).
(٦) تحفة الأحوذي (٢/١١٠).

الثاني عشر: شرحه لاصطلاح الترمذي

قام البنوري بشرح اصطلاح الترمذي، من ذلك قال الترمذي: حدثنا قتيبة نا الليث عن أبي الزبير عن سعيد بن جبير وطاوس عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد...... ثم قال الترمذي: روى أيمن بن نابل هذا الحديث عن ابن الزبير عن جابر وهو غير محفوظ[١].

قال البنوري: قوله: غير محفوظ: لأن ابن نابل وإن كان ثقة لكنه لم يتابعه أحد، قال النسائي بعد تخريجه: لا نعلم أحدا تابع أيمن على هذا وهو خطأ. والليث أوثق منه وتوبع عليه أيضاً[٢].

ومن ذلك أيضا قول الترمذي: «أصح شيء في الباب وأحسن».

قال البنوري: لا يلزم من قول الترمذي هذا أن يكون الحديث صحيحاً في نفسه، وغرضه أنه أعلى حديث في الباب، وربما يكون هو غير صحيح بل غير حسن[٣].

الثالث عشر: تعريفه بالأمكنة:

عرف البنوري أسماء الأمكنة التي مرت في شرح الحديث من ذلك: قباء. قال: قباء ست لغات المد، والقصر، والتذكير، والتأنيث، والصرف، والمنع[٤].

ثم قال: قباء موضع على ثلاثة أميال من المدينة في عوالي المدينة من بني عمرو بن عوف.

ومن ذلك أيضاً قوله: سَرِف بفتح السين المهملة وكسر الراء المهملة آخره فاء. موضع على بعد عشرة أميال من مكة، وقيل: ستة، بها تزوج ﷺ ميمونة وبنى بها، وبها توفيت رضي الله عنها[٥].

(١) سنن الترمذي ٨٣/٢ ومعارف السنن ٩٣/٣.
(٢) سنن النسائي ٤٣/٣.
(٣) معارف السنن ٣٥/١.
(٤) معارف السنن ٤٣٦/٤.
(٥) معارف السنن ٣٣٧/٦.

خاتمة البحث

- توصل الباحث إلى أن المحدث البنوري ولد وترعرع في جو ديني وعلمي وحصّل العلم من صباه، من بعض علماء «بيشاور»، ثم ذهب مع والده إلى «كابل» واستفاد من بعض علمائها. ثم رحل إلى الهند «أزهر الهند» دار العلوم ديوبند، ثم أكمل فيها دراسته واستفاد من شيخه الإمام المحدث أنور الشاه الكشميري استفادة كبيرة.

- درس البنوري العلوم المختلفة ولا سيما علم الحديث في مدارس الهند وباكستان، وأقام معهدا شرعيا لتربية الطلبة وتدريبهم .

- قاوم البنوري الحركات الهدامة وخاصة القاديانية، واختار لذلك أسلوبا مختلفا، وكذا وقف البنوري ضد الملحدين والمارقين عن الدين الإسلامي وفنّد ادعاءاتهم ضد الإسلام والمسلمين.

- شرح البنوري سنن الترمذي من نواح عديدة فشرح الألفاظ الغريبة وبين غرض الإمام الترمذي من تبويبه، ونبه على علل الحديث، ودافع عن مذهب الإمام أبي حنيفة بالدلائل النقلية والعقلية، ومن هنا يمتاز هذا الشرح عن غيره من شروح سنن الترمذي، كذا قام بالردّ على الانتقادات التي أثارها المباركفوري في شرحه «تحفة الأحوذي».

والله الموفق.

ثبت المصادر والمراجع

١- الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ط ١٩٨٤.

٢- بذل المجهود في حلّ أبي داود للمحدث خليل أحمد السهارنفوري القاهرة ١٩٧٣م.

٣- تتمة الأعلام محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم ط الأولى ببيروت ١٩٩٨م.

٤- تحفة الأحوذي شرح الترمذي للمباركفوري، دار الكتاب العربي ببيروت ١٤٠٤هـ.

٥- تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر للشيخ عبد الفتاح أبو غدة دار البشائر الإسلامية ببيروت ١٤١٧هـ.

٦- تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع لأبي سليمان محمد سعيد، دار الشباب للطباعة القاهرة

٧- التعليق المجد شرح موطأ الإمام محمد، ت د – تقي الدين الندوي، دار القلم، ببيروت.

٨- تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني – دار الرشيد، سوريا، حلب.

٩- التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة.

١٠- تهذيب الكمال للمزي دار المامون دمشق.

١١- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ط حيدر أباد، الهند، ١٣٢٥هـ.

١٢- الثقات لابن حبان، دائرة المعارف بالهند ١٣٩٣هـ.

١٣- الجوهر النقي على هامش السنن الكبرى، لابن التركماني، دار المعرفة، بيروت.

١٤- حاشية المحدث أحمد علي السهارنفوري على جامع الترمذي، المكتبة الرحيمية، ديوبند، الهند.

١٥- الدراية في تخريج أحاديث الهداية بهامش الهداية ط الهند.

١٦- رجال الفكر والدعوة الجزء الثالث للعلامة أبي الحسن الندوي، دار القلم، الكويت ١٤١٦هـ.

١٧- زاد المعاد لابن قيم الجوزية مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٨- سنن أبي داود، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.

١٩- سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٠- سنن الدارقطني، دار المحاسن للطباعة، القاهرة ١٣٨٦هـ.

٢١- السنن الكبرى للبيهقي، دار المعرفة بيروت، لبنان

٢٢- سنن ابن ماجه، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣- سنن النسائي، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب.

٢٤- شرح المهذب للنووي، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٢٥- شرح معاني الآثار للطحاوي ط الهند.

٢٦- صحيح البخاري ط تركيا

٢٧- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مؤسسة الرسالة ١٤١٨هـ.

٢٨- صحيح ابن خزيمة بتحقيق الأعظمي، المكتب الإسلامي.

٢٩- صحيح مسلم دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٠- الضعفاء الكبير للعقيلي، دار الكتب العلمية بيروت.

٣١- العرف الشذي على جامع الترمذي للكشميري (محمد أنور شاه) المكتبة الرحيمية الهند.

٣٢- عمدة القاري للعلامة بدر الدين العيني. دار الفكر، بيروت.

٣٣- العناقيد الغالية من الأسانيد العالية للشيخ محمد عاشق إلهي، مكتبة الشيخ كراتشي ١٤٠٨هـ

٣٤- فتح الباري لابن حجر العسقلاني السلفية -١٣٨٠هـ.

٣٥- فتح القدير لابن همام بولاق ١٣١٥هـ.

٣٦- فهرس الفهارس للكتاني، دار الغرب الإسلامي ط الأولى ١٩٨٥م.

٣٧- كتاب الآثار للإمام محمد بن حسين الشيباني، ط إدارة القرآن، باكستان ١٤١٩هـ.

٣٨- لسان العرب لابن منظور، دار المعارف، القاهرة.

٣٩- مجمع بحار الأنوار للعلامة طاهر الفتني ط حيدر آباد، الهند ١٣٩٣هـ.

٤٠- مجمع الزوائد للهيثمي دار الفكر، بيروت.

٤١- مختصر سنن أبي داود للمنذري، دار الكتب العلمية بيروت.

٤٢- المستدرك للحاكم، حيدر آباد، الهند، ١٣٣٤هـ.

٤٣- مسند أحمد بن حنبل ط مؤسسة الرسالة بيروت ١٤١٨هـ.

٤٤- مسند أبي يعلى، دار المأمون للتراث دمشق ١٤٠٦هـ.

٤٥- مسند أبي عوانة، طبعة دار المعرفة بيروت.

٤٦- مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي ١٤٠٧هـ.

٤٧- معارف السنن، كراتشي، باكستان.

٤٨- المغني لابن قدامة المقدسي ط هجر القاهرة ١٤١٢هـ.

٤٩- ميزان الاعتدال للذهبي، ط الحلبي القاهرة ١٣٨٢هـ.

٥٠- نزهة الخواطر للعلامة عبد الحي الحسني، دائرة المعارف ط الأولى ١٣٩٠هـ.

٥١- نصب الراية للزيلعي دار المأمون القاهرة.

٥٢ نفحة العنبر في حياة الشيخ أنور للبنوري، بيت الحكمة ديوبند، الهند.

٥٣- نقش دوام (بالأردية) للشيخ أنظر شاه الكشميري، ديوبند، الهند.

٥٤- نيل الأوطار للشوكاني دار الكتاب العربي بيروت ١٤٢٠هـ.

المجلات

١- مجلة الإسلام بالقاهرة سنة ١٣٥٧هـ.

٢- مجلة البينات، (وقد أفردت محلة البينات عددا خاصا عن البنوري) وهو من المحرم الحرام إلى ربيع الأول ١٣٩٨هـ (بالأردية).

٣- مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مج ٥٦ جـ ١ صفر ١٤٠١هـ.

Abstract

AL-MUHADITH MUHAMMED YUSIF AL-BANAURI AND HIS BOOK MACARIF AL-SUNNAN-SHARH SUNNA AL-TIRM 121

WALI AL-DIN TAQI AL-DIN AL-NADAWI

This article aims to investigate the contribution of the FAMOUS Muhadith Muhammed Yusif Al-Banauri. through the study of his book (Macarif Al Sunnan Sharah Sunnan Al-Tirmizi) The first part of the article discusses Al Banauris kinship. and up-bringing. his travels in search for education. his teaching in the different schools. the offices he held and the books he wrote The second part of the article is wholly dedicated to the study of his book(macarif al Sunnun). Al Banauriś methodology. authenticity and scientific presentations are shown.

العولمة الاقتصادية وسبل تفعيل إقامة سوق إسلامية مشتركة

الدكتور

عمر صالح بن عمر*

* أستاذ الفقه وأصوله المساعد في جامعة الشارقة

ملخص البحث:

هذه الدراسة: تحاول الإجابة عن سؤال: كيف تتم إقامة سوق إسلامية مشتركة في عصر العولمة؟

وقد جاءت الإجابة بعد المقدمة في ثلاثة مباحث:

أشارت المقدمة على تزايد الاهتمام بقضية العولمة، وتزايد الدعوات إلى إقامة سوق إسلامية مشتركة.

وتناول المبحث الأول: مفهوم العولمة، ومفهوم السوق الإسلامية المشتركة، والمقارنة بينهما.

وعرض المبحث الثاني مبررات إقامة السوق الإسلامية المشتركة، وبيان أهدافها، ومبررات العولمة وأهدافها.

- وتتبع المبحث سبل تفعيل إقامة السوق الإسلامية المشتركة وهي أربعة: التوعية، والاستشارة والاستثمار، والتمويل، جاءت مطعمة بإحصاءات مهمة، حرصت أن تكون حديثة.

مقدمة:

لم تحظ قضية باهتمام الشرق والغرب على المستوى الرسمي والشعبي مثل قضية العولمة باعتبارها أهم الظواهر التي تجتاح البشرية في القرن الحادي والعشرين وانه رغم انقسام الاراء وتناقض المواقف حولها فقد استطاعت استقطاب الشرائح الفكرية والفئات الاجتماعية المتعددة الانتماءات والمشارب والتخصصات من اقتصاديين وسياسيين وعلماء اجتماع، ومثقفين لا يربط بينهم سوى اهتماماتهم بحملة التغييرات النوعية المتلاحقة التي يشهدها العالم في مجال الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع والبيئة. والتي تعدت نطاق الدولة، وتجاوزت الحدود، وعبر القارات. ولذا أضحت مناقشة اثارها على الاقتصاديات العربية والإسلامية وكذلك بقية المجالات الأخرى - امرا بالغ الاهمية

كما أنه اليوم قد تزايدت الدعوات، وتكاثفت الجهود لاقامة أسواق مشتركة عربيه او إسلامية وخاصة بعد ظهور مشروعات مناهضة للمشروع الإسلامي يجري التسويق لها في المنطقة وأبرزها «السوق الشرق أوسطية» ومشروع المتوسطية[1].

والإسلام برسالته الشاملة قد أولى الجانب الاقتصادي اهتماما بالغا وعناية فائقة، كما أولى المصالح العامة رعاية خاصة وإننا «إذا استقرينا موارد الشريعة الاسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الامة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه[2]، وما يظن بشريعة جاءت لحفظ نظام الامة وتقوية شوكتها وعزتها، إلا ان يكون لثروة الأمة في نظرها المكان السامي من الاعتبار والاهتمام»[3] ومن اعظم مقاصد المعاملات المالية الرواج وهو دوران المال بين ايادي اكثر من يمكن من الناس بوجه حق دل عليه الترغيب في المعاملة بالمال[4].

(١) يراجع كتاب، إسرائيل والعرب والسوق الشرق أوسطية للدكتور محمد وهبة، الناشر المكتبة الأكاديمية ١٩٩٤، الطبعة الأولى.

(٢) ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية/٢٧٣، دار النفائس الطبعة الثانية، سنة ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م

(٣) المرجع السابق/ ٤٥٠.

(٤) لمزيد من التوسع يراجع المرجع السابق/ ٤٦٤.

والسوق هو الوضع الحقيقي أو الاعتبار للتعامل بين الناس، وفيها تتم المعاوضات المالية وإبرام العمليات التجارية. والتجارة مرآة صادقة تعكس هيكلة الاقتصاد وقدرته وحجمه، وقد دعت النصوص الشرعية إلى العمل بالتجارة، واكتساب المال عبر الطرق المشروعة؛ قال تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمنُوا لا تأكُلُوا أمْوالكُمْ بيْنكُمْ بالْباطل إلا أنْ تكُون تجارة عنْ تراضٍ منْكُمْ ولا تقْتُلُوا أنْفُسكُمْ إنَّ اللَّه كان بكُمْ رحيماً﴾(٥)، وبين الجائز منها من غير الجائز فقال: ﴿وأحلَّ اللَّهُ الْبيْع وحرَّم الرِّبا﴾(٦).

وقد كانت التجارة بسيطة ثم أخذت في التطور والنمو لمواجهة تطورات العصر وتحدياته فقد أضحت الحروب الدائرة حاليا حرب أسواق، وما الأسباب الرئيسية للحرب العالمية الأولى والثانية إلا أسبابا اقتصادية، ذلك بأن السوق هو المكان الطبيعي لنماء الاقتصاد وازدهاره، وقد حلت السيطرة على الأسواق من خلال حركة الواردات ورؤوس الأموال محل القوة العسكرية، وأصبحت التكتلات من أبرز سمات هذا العصر، ولعل العصب الحساس في هذه التكتلات هو الاقتصاد، فإذا كانت الدول الكبرى والعملاقة والغنية تتكتل وتقيم فيما بينها أسواقا مشتركة مثل السوق الأوربية المشتركة فأولى بالدول العربية والإسلامية أن تتكتل وتسعى نحو التكامل الاقتصادي، ولعل من أولى خطوات هذا التكامل في زمن العولمة إقامة سوق إسلامية مشتركة، ولكن كيف يتم ذلك؟

تتم الإجابة عن هذا السؤال عبر المباحث الآتية:

* المبحث الأول: مفاهيم ومصطلحات.

* المبحث الثاني: مبررات وأهداف.

* المبحث الثالث: سبل التفعيل.

---

(٥) الآية ٢٩ سورة النساء.

(٦) الآية ٢٧٥ سورة البقرة.

المبحث الأول:

مفاهيم ومصطلحات

أتناول في هذا المبحث مفهوم العولمة ومفهوم السوق الإسلامية المشتركة.

أولا: مفهوم العولمة:

العولمة من العالم، ومعناه أن تتحد شعوب العالم في جميع أمورها على نحو واحد، فكأن العالم بيت واحد أو قرية واحدة، إلا أن الجدل يظل مستمرا حول تحديد مفهوم العولمة، فضلا عن دوافعها وأهدافها، وهو أهم جدل معاصر بدليل سيل الدراسات والعديد من الندوات والمؤتمرات المنعقدة حول العولمة، وبمختلف اللغات.

وإن صياغة تعريف العولمة تعريفا دقيقا تبدو شاقة لتعدد تعريفات العولمة التي تختلف باختلاف إيديولوجيات الباحثين، أو رؤيتهم السياسية، أو وجهتهم العامة التي ينحازون إليها إزاء العولمة رفضا أو قبولا، وقد تجاذب مفهوم العولمة ثلاثة تيارات[٧].

- التيار الأول: يرى أن العولمة هي هيمنة القوى الاقتصادية، والعسكرية على الأرض، وبكلام أكثر دقة أمركة النظام الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي.
- التيار الثاني: يرى أنها عملية تبادل منافع وخبرات ومعارف بين أمم وشعوب الأرض، وتحرر وتكامل اقتصادي.
- التيار الثالث: يرى أنها ظاهرة حضارية تؤدي إلى تحويل العالم الى قرية كبيرة تتلقى نفس التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإعلامية، وهذا كله يقود الى الاندماج المتسارع للاقتصاد العالمي.

والذي يعنيني في هذا البحث: العولمة الاقتصادية دون غيرها، فسأحاول تعريفها واضعا في الاعتبار أبعادها المختلفة: ما يتعلق بانتشار المعلومات بحيث تصبح مشاعة لدى جميع الناس، وما يتعلق بتذويب الحدود بين الدول، وما يتعلق بزيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات، وبما تؤديه من نتائج سلبية لدى بعض المجتمعات، أو

(٧) علي عبد الله، العولمة: التحديات والأبعاد المستقبلية/ مجلة النبأ/ العدد ٥٧.
13.htm www.annabaa.org/nbahome/nba57/alamah

نتائج إيجابية لدى مجتمعات أخرى، وما تبرزه العولمة من تكتلات اقتصادية عالمية، ومدى صلاحية نظام حرية السوق ليكون أساسا للتنمية في مختلف البلدان.

ومراعاة لهذه الأبعاد المختلفة فإن مفهوم العولمة الاقتصادية لا يتجزأ عن التطور العام للنظام الرأسمالي حيث تعد العولمة حلقة من حلقات تطوره، وذلك لتوفير مجالات الاستثمار، واستيعاب الفوائض، بحيث تسعى الرأسمالية لتكريس تبعية التنمية العربية والإسلامية للغرب، ومن ثم تجديد نفسها والتغلب على تناقضاتها، والتكيف مع أزماتها.

وبعد هذه المعطيات مع ما اطلعت عليه من عدة تعريفات للعولمة، يمكن القول بأنها: تسهيل انتقال القوى العاملة والمعلومات والسلع والأموال بين مختلف دول العالم، وتخطي الحدود الإقليمية، واندماج الأسواق في حقول التجارة والاستثمارات المباشرة.

من هذا التعريف نلحظ أن العولمة تعني حرية أصحاب رؤوس الأموال لجمع المزيد من المال في سياسة اقتصادية كانت تعتمد على الإنتاج الذي يؤدي إلى تحقيق الربح، وأصبحت اليوم تعتمد على تشغيل المال فقط دون خسائر من أي نوع للوصول إلى احتكار الربح، وقد يكون هذا التشغيل خفيا غير مباشر أحيانا، وهذا يوحي بعودة الهيمنة الغربية من جديد على عصب الحياة، ألا وهو الاقتصاد، لكن بطرق حديثة حسب منطق الرأسمالية الذي يقضي بالتوسع المستمر عبر القارات، لتتلاعب بمقدرات الأمم والشعوب كيف تشاء. والعولمة - إذن - ظاهرة تجارية اقتصادية في الجوهر[٨]، ومحركوها الأساسيون هم المستثمرون وأرباب التجارة، والشركات الكبرى، وتتجلى بوضوح في الجانب الاقتصادي أكثر مما تتجلى في غيره من المجالات الأخرى، وهو الأكثر اكتمالا، والأكثر تحققا على أرض الواقع.

وقد أخذت العولمة الاقتصادية أبعادها في العصر الحاضر بانتصار القوى الرأسمالية العالمية، فاستعاد النظام الاقتصادي الرأسمالي هيمنته وانتشاره في صور جديدة مبنية على اقتصاد السوق، وعلى الثورة المعلوماتية، وعلى دمج الاقتصاديات الوطنية بالسوق الرأسمالية العالمية بإشراف مؤسسات العولمة الاقتصادية الثلاث التي هي: صندوق النقد

(٨) يرى د. علي جمعة أن العولمة هي حالة وليست مفهوما (انظر الإسلام والعولمة/ ١٣٢ العولمة حالة لا مفهوم الدار القومية العربية).

الدولي الذي يقوم بدور الحارس على نظام النقد الدولي والبنك الدولي الذي يعمل على تخطيط التدفقات المالية طويلة المدى، والمنظمة العلمية للتجارة خليفة «الغات».

وتبدو ملامح العولمة الاقتصادية من خلال جملة من المظاهر التي منها

١. الإقبال الشديد على التكتل الاقتصادي للاستفادة من التطورات التقنية المدهشة.

٢. تعاظم دور الشركات متعددة الجنسيات، وتنامي أرباحها، واتساع أسواقها وتزايد نفوذها في التجارة الدولية والعالمية.

٣. إثارة المشكلات الاقتصادية وتدويلها مثل: الفقر، والأمية، والتلوث وحماية البيئة.

٤. تزايد دور التقنيات والتغيرات السريعة في أسلوب الإنتاج، ونوعية المنتج، ولا يخفى تأثير ذلك على الاقتصاد العالمي.

٥. توسيع النظام الربوي، وتمكين المؤسسات الربوية من السيطرة على الاقتصاد.

ثانيا: تعريف السوق الإسلامية المشتركة:

السوق الإسلامية المشتركة هي التي يتم من خلالها إلغاء القيود المفروضة على انتقال عناصر الإنتاج من أيد عاملة ورأس مال وغيره بالإضافة إلى حرية انتقال السلع بين الدول الأعضاء، ووضع سياسة جمركية موحدة تجاه العالم الخارجي، فهي تعني:

١. تجميع القوى الاقتصادية العربية والإسلامية، والتعامل مع الغرب ككتلة اقتصادية إسلامية لها مصالح مشتركة وليس كدول ووحدات اقتصادية منفردة.

٢. توحيد السياسات والاستراتيجيات الاقتصادية لتشجيع رؤوس الأموال بين البلدان الإسلامية.

٣. دعم التبادل التجاري وتحديد استراتيجية شاملة لتحقيق ذلك ويتضمن ذلك لتبادل البضائع والمنتجات الوطنية العربية والإسلامية.

٤. تشجيع انتقال رؤوس الأموال بين البلدان العربية والإسلامية، وتوفير المناخ الآمن للاستثمار وتحفيز المستثمر المسلم إلى نقل أمواله المستثمرة في الغرب لاستثمارها داخل وطنه»[٩].

(٩) الاقتصاد الإسلامي/ ٥٩: العدد ٢٢٤ تاريخ ١١/١٤٢٠هـ - ٢ / ٢٠٠٠م

ويمكن أن تبدأ السوق الإسلامية المشتركة بإنشاء مشروعات ثنائية مشتركة بين دولتين أو أكثر أو بين مجموعات كالسوق الخليجية أو السوق المغاربية أو السوق العربية لتنتهي بالسوق الإسلامية المشتركة.

ثالثا: مقارنة بين العولمة والسوق الإسلامية المشتركة.

١/ العولمة كونية الارتباط، محلية التركيز، لا يهمها إلا مصالح فئة معينة، بخلاف السوق الإسلامية المشتركة فإنها كونية الإرتباط، كونية الارتكاز، ذلك بأنها ذات صبغة إسلامية، والإسلام عالمي الهدف وعالمي الوسيلة؛ قال تعالى ﴿يا أيُّها النَّاسُ إنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذكر وأنْثى وجعلْناكُمْ شعُوباً وقَبائل لتعارفُوا إنَّ أكْرمكُمْ عند الله أتْقاكُمْ إنَّ الله عَليمٌ خبيرٌ﴾[١٠]

وأساس التعارف تحقيق المصالح، وما القصد العام من الشريعة الإسلامية إلا جلب المصالح للناس وتكميلها. ودرء المفاسد عنهم وتقليلها.

٢/ العولمة تقوم على نفي الاخر، واستبعاده، واستغلال ثروته، بخلاف السوق الإسلامية المشتركة فإنها تقوم على احترام الاخر، والتعامل معه أخذا وعطاء؛ قال تعالى. ﴿أهُمْ يقْسمُون رحْمت ربّك نحْنُ قسمْنا بيْنهُمْ معيشتهُمْ في الحياة الدُّنْيا ورفعْنا بعْضهُمْ فوْق بعْضٍ درجاتٍ ليتّخذ بعْضهُمْ بعْضاً سُخْرياً ورحْمتُ ربّك خيْرٌ ممّا يجْمعُون﴾[١١]، أي «خولا وخداما، يسخر الأغنياء الفقراء، فيكون بعضهم سببا لمعاش بعض»[١٢]، وقديما قال الشاعر:

الناس للناس من بدو وحاضرة ... بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم

٣/ العولمة تسعى لتحقيق مكاسب الرأسماليين ومنافعهم، بينما السوق الإسلامية المشتركة تسعى - بصبغتها الإسلامية - لتحقيق منافع البشرية جمعاء، شعارها {لا يُؤْمِنُ أحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ}[١٣].

---

(١٠) الاية ١٣ سورة الحجرات.

(١١) الأية ٣٢ سورة الزخرف.

(١٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٨٣/١٦.

(١٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٩/١: كتاب الإيمان باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه.

٤/ العولمة لا تقيم للأخلاق وزنا في تعاملاتها، بخلاف السوق الإسلامية المشتركة فإنها ذات بعد أخلاقي؛ تمنع الاحتكار والغش والضرر عموما {لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ}(١٤).

المبحث الثاني:

المبررات والأهداف.

أولا: مبررات السوق الإسلامية المشتركة وأهدافها

من مبررات إقامة السوق الإسلامية المشتركة ما يأتي:

١. السوق المشتركة ضرورة شرعية تدعو إليه عمومات الشريعة الحاثة على التعاون والوحدة مثل قوله تعالى. **﴿وتعاونُوا على البرِّ والتَّقْوى ولا تعاونُوا على الإثم والعدْوان واتقوا الله إنَّ الله شديدُ العقاب﴾**(١٥) وقوله تعالى **﴿واعْتصمُوا بحبْل الله جميعاً ولا تفرَّقوا...﴾**(١٦) وقوله **﴿ولا تكُونُوا كالَّذين تفرَّقوا واخْتلفُوا من بعْد ما جاءهُمُ الْبيِّناتُ وأولئك لهُمْ عذابٌ عظيم﴾**(١٧)،وإن كان المراد بالتفرق في أمر الدين إلا أنه يعم كل ما من شأنه يؤدي إلى إضعاف الأمة وذهاب ريحها، يؤيد هذا قوله تعالى **﴿ولا تنازعُوا فتفْشلُوا وتذْهب ريحُكُمْ واصبرُوا إنَّ الله مع الصَّابرين﴾**(١٨).

وضرب لنا رسول الله ﷺ مثلا لوحدة الأمة الإسلامية {بالْجسد الْواحد، إذا اشتكى منْهُ عُضْوٌ تداعَى لهُ سَائرُ الْجسَد بالسَّهر والْحُمَّى}(١٩) ، ففي قيام السوق إحياء لروح الوحدة والتضامن والعمل المشترك بين الدول الإسلامية، كما أن فيه تأكيدا على تضامن

---

(١٤) أخرجه مالك في الموطا/ ٥٢٩ رقم ١٤٣٦ كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق صححه الألباني في صحيح الجامع وزيادته ٢/١٢٤٩.

(١٥) الاية ٢ سورة المائدة

(١٦) الاية ١٠٣ سورة آل عمران.

(١٧) الاية ١٠٥ سورة آل عمران.

(١٨) الاية ٤٦ سورة الأنفال

(١٩) أخرجه مسلم في صحيحه ٤/٢٠٠٠ كتاب البر، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم.

المسلمين وتنسيق مواقفهم واتحاد قرارهم، وبمثل هذا يحظون بمحبة الله تعالى. ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾[20]، ولعل من أهم مقومات النظام الاقتصادي وجود التنظيم التعاوني في كل مراحله سواء في تعاون الأفراد في مجالات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك والخدمات أو في تعاون الدول في إقامة سوق مشتركة تعاونا يحقق الأمن والطمأنينة لكافة أفراد المجتمع، ويضمن لهم الرفاهية، وذلك لقيام نظامها العام على أسس تعاونية لا على أسس استبدادية، وإذا قامت الحياة على التعاون والعدالة والكفالة كانت الحياة ناهضة مستقيمة، وسببا من أسباب النهوض الحضاري.

وإذا كان مقصد الشريعة العام: جلب المصالح للأفراد ودرء المفاسد عنهم مقصدا متفقا عليه فإن صلاح الأمة وانتظام أمورها أسمى وأولى، وهل يقصد من صلاح الأفراد الإصلاح المجتمع؟!

وإذا كان ذلك مقصدا واجب التحقيق كان كل ما يؤدي إلى تحقيقه واجب التحصيل، وبذلك تكون السوق الإسلامية المشتركة واجبة التحصيل من باب «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، وتكون إقامتها من صميم التكاليف الإلهية التي كلفنا بها الحق - سبحانه - العليم بمصالح عباده.

٢. السوق الإسلامية المشتركة ضرورة ظرفية:

السوق المشتركة ضرورة حياتية تقتضيها الظروف الراهنة، إذ العصر الذي نعيش فيه عصر التكتلات والاتفاقيات، بادرت إليها الدول الغنية قبل الفقيرة والغربية قبل العربية والدول المختلفة الأديان قبل الدول التي يوحدها الدين الإسلامي[21]

فالعالم اليوم يسير نحو التكتلات الدولية وذلك للفائدة المتبادلة بين الدول الأعضاء سواء على الجانب الاقتصادي أو الجانب السياسي أو الاجتماعي بما يوفره هذا التكتل من التقوي بالآخرين على مجابهة الأحداث، ومقاومة العدوان بجميع أشكاله وحماية المصالح الداخلية والتجارة الخارجية.

---

(٢٠) الآية ٤ سورة الصف.

وإذا كان عصرنا عصر التكتلات العملاقة التي لا مكان فيها للضعفاء والمترددين والذين لا يلحقون بقطار العصر ولا يفهمون لغته. فإن العصب الأساس في تكوين هذه التكتلات بعد هوية الأمة هو الاقتصاد. وإن حرص الدول العملاقة على التكتل وتظافر جهودها للتعاون فيما بينها لاكبر حافز للدول الضعيفة على التعاون، إذ لم يعد من المجدي لأية دولة الانفراد عن غيرها من الدول. وبخاصة بعد أن ظهرت التكتلات الكبرى في عالم السياسة والاقتصاد، وقد ثبت للعيان جدوى التجربة التي حققتها الدول الأعضاء في السوق الأوربية المشتركة، وأصبحت الانعزالية خطرا مؤكدا على أية دولة منعزلة إذا لم تكن لها دول أخرى تؤازرها.

ولعل خير دليل على ما قد تتعرض له الدول المنفردة من مخاطر ما أكدته الإحصائيات الدولية على نسبة الاستثمار إلى الناتج المحلي الإجمالي حيث بينت أن جميع البلدان النامية مع أنها تمثل ٧٨,٤٪ من حجم السكان في العالم الا أن نسبة الاستثمار فيها لا تزيد عن ٢٧٪، وفي نفس الوقت نجد الدول الصناعية على غالبية الاستثمار العالمي مع أن سكانها لا يتجاوز عددهم ١٤,٧٪ فقط. وهذا يؤكد أن اقتصاديات العالم - في ظل ما يعرف بالعولمة - يقوم على الاحتكار وليس على المنافسة الكاملة كما يروج المستفيدون[21].

وأمام هذا إذا لم يتدارك العالم الإسلامي أمره فقد تضيع هويته ويفقد تميزه الحضاري والثقافي والاقتصادي، وإن لم تتلاش هويته فلا أقل من ان تتعرض إلى التهميش امام هذا التيار العولمي القوي، علما أن الإسلام لا يعارض العولمة بمفهومها السمح بدليل قوله تعالى ﴿يا أيُّها النّاسُ إنّا خلقْناكُمْ منْ ذكر وأُنثى وجعلْناكُم شُعُوبا وقبائل لتعارفُوا إنّ أكْرمكُمْ عند الله أتقاكُمْ إنّ الله عليمٌ خبيرٌ﴾[22]، مع قوله تعالى ﴿وتعاونُوا على البرّ والتّقْوى ولا تعاونُوا على الإثم والعُدْوان﴾[23]، وإنما يعارض العولمة بمفهومها الانتهازي والذي يرمي إلى استغلال الاخرين والإفساد في الأرض.

(٢١) الاقتصاد الإسلامي/ ٤٠ - العدد ٢٢٤ تاريخ ١١/١٤٢٠هـ - ٣/٢٠٠٠م.

(٢٢) الاية ١٣ سورة الحجرات.

(٢٣) الاية ٢ سورة المائدة

ودليله قوله تعالى: ﴿وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[24]، مع قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾[25].

وهل يا ترى يستطيع العالم الإسلامي أن يحقق ذاته بتحقيقه التكامل الاقتصادي الذي من أولى خطواته: إقامة سوق مشتركة، وقد هيأ الله للأمة الإسلامية من العوامل ما يعجل بتحقيق ذلك إذا توفرت الإرادة الصادقة. ومن هذه العوامل:

❖ العامل الأول: حرص الزعماء والقادة السياسيين على التعجيل بإقامة السوق المشتركة، ووضع إستراتيجيات مستقبلية لمواجهة التغيرات الاقتصادية وقد تواترت الأخبار عنهم بما يشبه إجماعهم على ذلك، وقناعتهم شبه الكاملة بأهمية وحتمية هذه السوق لتحقيق مصالح شعوبهم المشتركة.

ولعل من أقدم الوثائق الداعية إلى إقامة سوق إسلامية مشتركة ما جاء في قرارات المؤتمر الثامن لوزراء خارجية الدول الإسلامية في طرابلس بليبيا ١٦/٥/١٩٧٧م[26]. ولا تزال الدعوة مستمرة، وهذا ما أكده البيان الختامي للقمة العربية التي عقدت بعمان ٢٧-٢٨/٣/٢٠٠١م فقد أكد على إنعاش التجارة البينية العربية، ودعا إلى الاهتمام بإحياء السوق المشتركة وإخراجها من حيز النظريات إلى أرض الواقع. ونحسب أن السوق العربية المشتركة خطوة نحو السوق الإسلامية المشتركة.

❖ العامل الثاني: العوامل الإستراتيجية التي تتمتع بها الدول الإسلامية من حيث الموقع، فهو يعتبر قلب العالم، وأن اتصال بعضه ببعض يجعل منه كتلة متراصة متماسكة، وأن الدول الغربية التي أقامت سوقا مشتركة لا تتمتع بمثل ما تمتعت به البلاد الإسلامية من حيث الموقع.

❖ العامل الثالث: الموارد الطبيعية:[27] ليس من المبالغة القول بأن البلاد الإسلامية من أغنى بلاد العالم في ثروتها الطبيعية، ولا أدل على ذلك من أن:

(٢٤) الآية ٨٥ سورة هود.

(٢٥) الآية ٢٠٥ سورة البقرة.

(٢٦) مجلة الاقتصاد الإسلامي العدد ٣٨ صفحة ٤٧.

(٢٧) لمزيد من التوسع يراجع الملحق (١).

المساحة الواسعة الشاسعة للعالم الإسلامي مع الموقع الاستراتيجي الذي يحتله من الكرة الأرضية فهو إلى حد ما في قلب العالم تقريبا، ويسيطر على أهم الممرات المائية وطرق المواصلات في العالم[٢٨].

الأراضي الصالحة للزراعة تصل نسبتها إلى حوالي ١٤.٧ من مجموع مساحة الا راضي الصالحة للزراعة في العالم[٢٩]. وتقدر مساحة الأراضي الزراعية في العالم العربي وحده في عام ٢٠٠٠ بحوالي ٧٠ مليون هكتار مقارنة بحوالي ٦٧ مليون هكتار عام ١٩٩٩ أي بزيادة تقدر بنحو ٤,٣٪ بالمقارنة مع العام السابق[٣٠].

الموارد المائية في العالم الإسلامي مكسب عظيم سواء كان ماء الأنهار أو ماء البحار

يمتلك العالم الإسلامي حوالي ٦٦,٣٪ من الاحتياطي العالمي من البترول، كما يمتلك موارد معدنية أخرى مثل الحديد والنحاس والمنغنيز والكروم والرصاص والألمنيوم والفوسفات[٣١]

والمقام لا يستدعي الاستفاضة في مثل هذا بل يمكن الرجوع إليها في مظانها[٣٢]

❖ العامل الرابع الموارد البشرية من أيد عاملة وعقول مفكرة وهي نوعان موارد بشرية فاعلة (ما بين ١٥ إلى ٦٥ عام وهي التي تساهم بشكل مباشر في إحداث التنمية الاقتصادية وتساعد على قيام السوق المشتركة. وموارد بشرية كامنة وهي ذخر الأمة وعدتها المستقبلية، وهم ما دون الخامسة عشرة والطفل الصغير وإن لم يساهم في التنمية فإنه يعتبر منتجا بمساهمته في إدخال السعادة على والديه مما يساهم في زيادة محصلتهما الإنتاجية والاقتصادية. وقد تزايد سكان العالم العربي من ١٧٠ مليون نسمة عام ١٩٨١ إلى حوالي ٢٨٠ مليون نسمة عام ٢٠٠٠، ويتوقع زيادة هذا الرقم ليتراوح ما بين ٦٠٠ إلى ٨٠٠ مليون نسمة عام ٢٠٢٥[٣٣].

---

(٢٨) د. بابللي السوق الإسلامية المشتركة/ ٣٧، مطبعة المدينة بالرياض، الطبعة الثانية، ٩٧٦٨م.

(٢٩) د. العقلا السوق الإسلامية المشتركة/ ١٠٨، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية/ ٢٠٠٠م.

(٣٠) التقرير الاقتصادي العربي الموحد، سبتمبر ٢٠٠٠ صفحة ٣٧.

(٣١) المرجع السابق / ١٢٣

(٣٢) المرجع السابق

(٣٣) شؤون خليجية/ ١٧٦، المجلد الرابع، العدد ٣١، خريف ٢٠٠٢

٢. السوق الإسلامية المشتركة ضرورة اقتصادية:

السوق الإسلامية المشتركة ضرورة اقتصادية باعتبار ما تحققه من فوائد اقتصادية تتمثل في:

* الاكتفاء الذاتي العربي والإسلامي أو الاقتراب منه، وخفض نسبة الاعتماد على العالم الخارجي في استيراد السلع اللازمة للسوق المحلية العربية والإسلامية

* إقامة الصناعات التخصصية بين الدول الإسلامية وما يؤدي إليه التخصص من جودة مستمرة كَمًّا ونوعا حتى تتمكن الصناعات من الصمود أمام الصناعات الأعلى جودة.

* توسيع مجالات الإنتاج وتعددها ليلبي حاجة السوق في الدول الأعضاء، ثم تصدير الفائض إلى الدول الأخرى.

* زيادة معدل النمو الاقتصادي وارتفاع مستوى التشغيل والإنتاج من خلال المشروعات الاقتصادية المشتركة، وفتح مجال جديد أمام رجال الأعمال العرب والمسلمين.

* توسيع نطاق السوق إذ إن انضمام الدول بعضها إلى بعض في سوق مشتركة يعني فتح أسواق جديدة أمام منتجات كل دول الأعضاء في السوق المشتركة.

* انتشار المنافسة في أسواق دول الأعضاء بالسوق المشتركة، فما يعتريه الخمول والكساد في سوق قد يكون له رواج في سوق آخر.

* تعزيز التعاون الاقتصادي والتجاري وتنمية البنية التحتية للدول الإسلامية فيكون للمسلمين كيان اقتصادي قوي قادر على المنافسة ولا يخشى الدول القوية التي لا ترحم الضعفاء.

* استثمار الموارد الطبيعية «فبالسوق المشتركة تتمكن الدول الأعضاء من استثمار مواردها الطبيعية بشروط أفضل مما لو اضطرت إلى التعاقد مع مستثمر قوي يفرض عليها شروطه، لأنها في الوضع الأول تكون مطمئنة إلى أن مواردها الطبيعية لن تخرج عنها إلا لتعود إليها لوحدة الهدف الذي يربط بين الدول الأعضاء، ولتبادل المنافع المشتركة بينهم»[٣٤].

(٣٤) د. باناجي: السوق الإسلامية المشتركة/ ١٤٤.

* قيام السوق المشتركة يحد من مخاطر العولمة الاقتصادية على واقعنا الاقتصادي والاجتماعي ويؤمن قيام كتلة عربية إسلامية اقتصادية تقودها المصالح المشتركة وتكون قادرة على المنافسة بما يؤهل الأقطار الإسلامية للتعامل مع التكتلات الاقتصادية والتجمعات الإقليمية التي أصبحت ركائز أساسية يستند إليها ما يسمى بالنظام العالمي الجديد، فإذا ما واجهنا القوة الاقتصادية بقوة اقتصادية مقابلة فإننا سنكون مشاركين في العولمة وليس مجرد تابعين للغير، وبالتالي سيكون لنا تأثيرنا الذي لا يمكن تجاهله على اقتصاد العولمة وتصحيح مسارها»[٣٥].

٤. السوق الإسلامية المشتركة ضرورة سياسية:

السوق الإسلامية المشتركة ضرورة سياسية باعتبار ما تحققه من فوائد ومكاسب سياسية تتمثل في تحقيق ما يحلم به العرب والمسلمون من وحدة سياسية فضلاً عن الوحدة الاقتصادية - ويعد قيام السوق عاملا مهما من عوامل القوة والاستقلال التام في ظل حرية انتقال رؤوس الأموال الإسلامية وتشجيع التجارة البينية، وخاصة أن الاستعمار الحالي استعمار اقتصادي، وقيام السوق المشتركة يعيد للمسلمين ثقلهم الدولي، ومكانتهم بين الشعوب التي تتسابق لفرض نفوذها عليها واستنزاف خيراتها وهذا ما حذر منه رسول الله ﷺ في قوله {يُوشِكُ الأُمَمُ أَنْ تَداعى علَيْكُمْ كما تَداعى الأكَلَةُ إلى قَصْعَتِها، فقال قائلٌ: ومن قِلَّةٍ نحنُ يوْمئذٍ؟ قال بلْ أنْتُمْ كثيرٌ، ولَكِنَّكُمْ غُثاءٌ كغُثاءِ السَّيْلِ، ولَيَنْزِعَنَّ اللَّهُ منْ صُدُورِ عدُوِّكُمْ الْمهابةَ منْكُمْ، ولَيَقْذِفَنَّ في قُلُوبِكُمْ الْوَهنَ، فقال قائلٌ: يا رسُولَ اللَّهِ، وما الْوَهنُ؟ قال: حُبُّ الدُّنْيا وكراهيةُ الْموْتِ}[٣٦]

ومما سبق يمكن استخلاص الأهداف التي يُسْعى إلى تحقيقها من إقامة سوق إسلامية مشتركة وهي:

أ/ الامتثال لأمر الله عز وجل الداعي إلى التعاون.

ب/ تحسين العلاقة بين المسلمين مما يحقق السلام والوئام بين الدول الإسلامية، ويساهم في التقريب بينها وتوحيدها.

(٣٥) الاقتصاد الإسلامي/ ٥٧، العدد ٢٢٣ تاريخ ١٠/١٤٢٠هـ - ١/٢٠٠٠م

(٣٦) اخرجه أبو داود في سننه ٥ /٣٨، رقم ٤٢٧٩ كتاب الملاحم، باب تداعي الأمم على الإسلام، وسكت عنه وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير ٢/١٣٥٩.

ج/ فتح الحدود الإسلامية أمام حركة التنقل بإيجاد سوق تجارة حرة، وسوق عمالة حرة كذلك.

د/ تجميع اقتصادات الأقطار المختلفة في اقتصاد واحد قوي، يحقق التكامل الاقتصادي، ويقطع الطريق أمام القوى الأجنبية والاستعمارية حتى لا تتدخل في شؤون الدول الإسلامية، أو تحتل أراضيها، وتهيمن على مواردها.

هـ/ تعزيز قدرات الأمة على مواجهة العولمة الاقتصادية، والتكتلات العالمية، والتصدي لمحاولات الهيمنة على اقتصادات الدول الإسلامية.

و/ تحقيق مصالح المسلمين الاقتصادية بتحقيق الاكتفاء الذاتي، وزيادة معدل النمو الاقتصادي.

ثانيا: مبررات العولمة وأهدافها:

من أبرز دوافع العولمة أزمة الاقتصاد الأمريكي واختلالاته الداخلية والخارجية المزمنة، تزامنت هذه الأزمة مع صعود بعض القوى الاقتصادية الجديدة كاليابان، لذلك وجدت الولايات المتحدة الأمريكية في العولمة الاقتصادية المستندة إلى مبادئ السوق ومفاهيمها وآلياتها مخرجا لاقتصادها من أزمته، ووسيلة للهيمنة على مقدرات الاقتصاد العالمي، وأداة ضغط على القوى الاقتصادية الصاعدة، فضلاً عن تهميش اقتصاديات الدول الإسلامية وإلحاقها بالاقتصاد العالمي من موقع متخلف(٣٧).

إن ما تنادي به العولمة من أهداف ومقاصد نظريا تتماشى إلى حد كبير مع ما تنادي به الشريعة الإسلامية من جلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم، ومن انفتاح على العالم، قال تعالى: **﴿قلْ سِيرُوا في الأرْض﴾**(٣٨) وقال: **﴿قالُوا ألمْ تكُنْ أرْضُ اللهِ واسِعة فتُهاجِرُوا فيها﴾**(٣٩)، وقال: **﴿هُو الذي جعل لكُمُ الأرْضَ ذلُولاً فامْشُوا في مناكِبِهَا وكُلُوا منْ رِزْقِه وإليْهِ النُّشُورُ﴾**(٤٠). والعولمة في ظاهرها تحمل شعارات السعادة للناس

(٣٧) علي عبد الله: العولمة: التحديات والأبعاد المستقبلية، مجلة النبأ، العدد ٧٥
www annabaa. org/nba 57 /alawlama. htm

(٣٨) الآية ١١ سورة الأنعام.

(٣٩) الآية ٩٧ سورة النساء.

(٤٠) الآية ١٥ سورة الملك.

والرفاهية والعدل والحرية والقضاء على الفقر كأهداف نبيلة تسعى لنشرها عالميا، ولكن الواقع بخلاف ذلك فلا أهداف نبيلة، ولا غايات شريفة، وما هي إلا «ادعاء سادج» ووسيلة لاحتكار التجارة العالمية واحتكار وسائل الإعلام وادوات الإنتاج المعلوماتي، ودعوة مبطنة لإلغاء اقتصاديات الدول في سبيل الهيمنة والسيطرة المطلقة للشركات الكبرى. إنها فلسفة الأنانية والمنفعية التي تقوم على قتل الروح الجماعية وإهمال الاخرين وخدمة المصالح الخاصة.

ويؤكد هذا جملة من المظاهر؛ منها:

١- إن منظمة التجارة العالمية في السنوات الخمس الأخيرة قد أسهمت بدور بارز في تركيز الثروة في أيدي أقلية من الأثرياء جنبا إلى جنب مع زيادة تفشي الفقر لأغلبية سكان الأرض؛ فعلى سبيل المثال ٢٠٪ من دول العالم هي أكثر الدول ثراء، وتستحوذ على ٨٧,٧٪ من الناتج الإجمالي للعالم، وعلى ٨٤,٤٪ من التجارة الدولية ويمتلك سكانها ٨٥,٥٪ من مجموع مدخرات العالم[٤٢].

٢- تعاظم القوة الاقتصادية للشركات المتعددة الجنسيات، ومن ورائها أمريكا سيطرت على مشروعات استثمارية ضخمة بغية الهيمنة على الأخر واختراقه وسلب خصوصياته، وإخضاع السوق العالمية لقوانين تقوض كل أشكال السيادة القطرية، «لتشل حركة الدولة والأمة وتفكك نظمها الإنتاجية ومؤسساتها، أي القفز فوق سهام الدولة والأمة والوطن، وتمكين الشركات المتعددة الجنسية والمؤسسات الاقتصادية الكونية من إدارة وتسييس شؤون الاقتصاد العالمي لتحل محل الدولة لغرض تعميق اختراق اقتصاديات الجنوب وإلحاقها بالاقتصاد العالمي من موقع متخلف لتؤدي وظائف معينة»[٤٣]، ذلك بأن متزعم العولمة الدول الرأسمالية، والدولة الراسمالية مناط بها أن ترعى مصالح الطبقة الرأسمالية حيث إن وظيفتها الأساسية تأسيس البنى القانونية والمؤسسية الملائمة لاحتياجات النظام الرأسمالي.

(٤١) هانس بيتر مارتين، وهارالد شومان: فخ العولمة/ ٢٥٧، عالم المعرفة، ٢٣٨، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، جمادى الاخرة ١٤١٩، أكتوبر ١٩٩٨

(٤٢) المرجع السابق ٧٠

(٤٣) علي عبد الله. العولمة، التحديات والأبعاد المستقبلية، مجلة النبأ العدد ٥٧ مرجع سابق.

٣- تراجع معدل النمو الاقتصادي العالمي ٢٠٠١ إلى ٢,٢٪ مقارنة مع معدل نمو حقيقي بلغ ٤,٧٪ عام ٢٠٠٠، وحتى بوادر الانتعاش الاقتصادي التي بدأت في أواخر ٢٠٠١ والربيع الأول من عام ٢٠٠٢ شهدت الأسواق المالية العالمية ضعفا واضحا، وفقدت أسعار الأسهم الدولية جزءا كبيرا من قيمتها[٤٤].

٤- تهميش العولمة للدول النامية؛ ونظرا لهذا التهميش نجد هذه الدول تطالب بالحصول على مزايا عادلة، وإشاعة استراتيجية تقوم على أساس المشاركة الإيجابية لكل الدول في إطار العولمة، محذرة من مخاطر التهميش الذي تتعرض له. وبالرغم من أن مؤتمر «دافوس» الذي عقد في كانون الثاني ٢٠٠٠ بسويسرا ركز على نقطة رئيسية وهي سبل تقليص الفجوة بين الثراء والفقر، وتخفيف أضرار العولمة على البلدان الأضعف اقتصاديا وماليا[٤٤]، ورفع شعار: «بداية جديدة من أجل التغيير» إلا أنه لم يحدث أي تغيير، ولم يستطع إبعاد شبح التيار المناهض للعولمة حتى في قلب مراكز العولمة ذاتها. وقد بين الدكتور عصام الزعيم في مقابلة معه أن العولمة بالقدر الذي تعد فيه أداة دمج فإنها أداة تهميش وتجزئة [٤٤]، وهذا ما أكدته الشعارات التي نادى بها المتظاهرون بمناسبة اجتماع وزراء أعضاء منظمة التجارة الدولية في سياتل عام ٢٠٠٠. الرأسمالية وحش قاتل. نريد معلوماتية تخدم الإنسان. لا نريد عولمة لجمع الثروة فقط. لا نريد حريات اقتصادية تسحق حق العيش الكريم[٤٥].

٥- لم يعرف التاريخ ارتفاعا في نسبة الفقر في العالم مثلما عرفه الآن، فمن بين عدد سكان العالم البالغ عددم ٦ مليارات نسمة عام ١٩٩٩ يعيش ٢,٨ مليار نسمة منهم (أي حوالي النصف) على أقل من دولارين يوميا، ويعيش ١,٢ مليار نسمة تحت خط الفقر المحدد دوليا بأقل من دولار واحد يوميا (حوالي ٢٣٪ من سكان العالم)، في حين أن الشعوب

---

(٤٤) التقرير الاقتصادي الخليجي ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣ ص ١٣، الصادر عن وحدة الدراسات - دار الخليج للصحافة والطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الشارقة، أكتوبر ٢٠٠٢. ويظر الملحق رقم ٢.

(٤٥) نبيل شبيب: قمة الألفية. الشعار للفقراء والمكاسب للأغنياء، اقتصاد وأعمال، إسلام أون لاين. نت

(٤٤) البعث الاقتصادي/ ١٧ العدد ٩٠، تاريخ ٢/ ٢٠٠٠ ص ١٧.

(٤٥) أحداث سياتل تكشف الجانب المظلم من العولمة. الدراسات الإعلامية، العدد ٩٧ - ٩٨/ يناير - مارس ٢٠٠٠.

الغنية تمثل ٥٪ من سكان العالم إلا أنهم يحصلون على دخل يزيد أكثر من ١١٤ مرة من دخل المنتمين إلى الشعوب الفقيرة[٤٦]، وفي ظل هذه الطبقية فهل ستعيش البشرية في أمان؟!!

الجواب إن هذه الطبقية ساهمت في انتشار الجريمة، فعلى سبيل المثال: ٢٪ من الشعب الأمريكي إما قابعون تحت السجون أو تحت إجراءات حسن السلوك، وأن ٢٨ مليون أمريكي يعيشون في مساكن محروسة بكل وسائل التقنية الحديثة من أسلحة وكاميرات وغيرها، والسبب في ذلك عدم الاطمئنان جراء الجريمة المستفيضة[٤٧].

وإذا كانت العولمة كاذبة في ادعاءاتها ولم تستطع أن تحقق الأهداف النبيلة التي طرحتها من إسعاد العالم والقضاء على الفقر، وإيجاد المجتمع العالمي الواحد[٤٨]، وما مرد ذلك إلا لكونها لا تمتلك المقومات الانسانية الأساسية لتحقيق ذلك، بخلاف الدول الإسلامية، ممثلة في السوق المشتركة التي تمثل قاعدة صلبة للتضامن فيما بين هذه الدول، وبه يمكن أن تفلت من العولمة بشكل عام ومن العولمة الاقتصادية بشكل خاص، فإنها قادرة على ذلك لما تمتلكه من مقومات نابعة من الشريعة الإسلامية تمكنها من بناء مجتمع عالمي قائم على العدل والحرية والمنافسة النزيهة مع رفض كل أنواع الظلم والاحتكار {فلا ضرر ولا ضرار}[٤٩]، مع إلغاء التمييز بين الوحدات الاقتصادية للأقطار ذات العلاقة وتطبيق سياسات مشتركة بينها على نحو يتأتى معه تحقيق الأهداف الاقتصادية من:

- تنمية شاملة تنفع العباد والبلاد. - وكفالة حد أدنى من المعيشة - وتحقيق القوة والاستقلال الاقتصادي.

---

(٤٦) شؤون خليجية / ٢١١، مرجع سابق.

(٤٧) د. عبد الله عثمان، د. عبد الرؤوف محمد آدم العولمة، دراسة تحليلية نقدية/ ٦٧ دار الوراق/ ١٩٩٩

(٤٨) لمزيد من الاطلاع يراجع ما جاء في الخليج الاقتصادي/ ٨، العدد ٨٣٧٣ تاريخ ٩//٢/١٤٢٣ - ٢٠٠٢/٤/٢٢ الهدف ردم الهوة بين الشمال والجنوب.. فهل تحقق؟

(٤٩) أخرجه مالك في الموطأ/ ٢٩٣، رقم ١٤٢٦ كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق. صححه في صحيح الجامع الصغير ٣/١٣٤٩.

- وتخفيف التفاوت في الدخل والثروة بين الناس. - وتحقيق المصالح الوطنية لكل دولة مشتركة في السوق بما تملأه كل دولة من فراغات الدولة الأخرى، فبعض الدول لها أموال فائضة، وأخرى مستعدة لجلب الاستثمارات، فكل واحدة تتمم الأخرى، وهذا هو طريق التكامل في شتى المجالات الطاقة البشرية وتصدير الخدمات الفنية والاقتصادية.

- وتداول المال ورواجه بين الناس« **﴿كيْ لا يكُون دُولةبيْن الاَغْنياء منْكُمْ﴾** [50]، ذلك بأن احتكار المال في فئة قليلة من الناس يؤدي إلى مخاطر جمة، اعتبرها بعض المختصين في مجال الاقتصاد (في حديثه عن المخاطر التي تنطوي عليها أسواق المال العالمية) أشد خطرا على الاستقرار من الأسلحة النووية[51]، وأنه بإفلاس مصرف كبير واحد يمكن أن يتسبب بين عشية وضحاها في إفلاس مصارف أخرى في العالم[52]، ودرءا لمثل هذه المفاسد حثت الشريعة الإسلامية على الحرية الكاملة للأسواق ولكن في إطار من الضوابط الشرعية في الكسب والربح، فحرمت جملة من الأعمال التي من شأنها إلحاق الضرر بالمسلمين في سوقهم كالاحتكار والنجش، والربا، ونحو ذلك مما هو مبسوط في كتب الفقه في الحديث عن البيوع الفاسدة.

المبحث الثالث:

سبل تفعيل إقامة السوق الإسلامية المشتركة

لا تزال تأثيرات العولمة والتحرير التجاري على الأمة الإسلامية - بل على مستوى العالم - مثار بحث وتحليل من قبل الباحثين والدارسين، ولا يخفى ما لهذا من أثر على إقامة سق إسلامية مشتركة علما أن إقامة أي سوق لا يمكن أن تنفصم عما يجري في العالم من أحداث وتكتلات كما لا يمكن أن تنفصم عن السيادة المالية، ولا عن السياسة الاستثمارية، ولا عن ممارسات السلطة النقدية وقوانينها، ولا عن تمويل الصناعات المحلية والإقليمية المنتجة، ولا عن إقامة مناطق تجارية، ولا عن نهضة اقتصادية شاملة،

(٥٠) من الاية ٧ سورة الحشر.

(٥١) فخ العولمة / ١٧١، مرجع سابق

(٥٢) المرجع السابق/ ١٦٩.

وقد اشار أهل الاختصاص إلى هذا الترابط فيما كتبوه من أسس للتكامل الاقتصادي، وهي نوعان:[٥٣]

النوع الأول أسس لازمة للاتفاق على قيام التكامل الاقتصادي وهي تنافس منتجات الدول الأعضاء تقارب النمو الاقتصادي الاستقرار السياسي الوعي الاجتماعي.

النوع الثاني الأسس اللازمة لبدء تنفيذ التكامل الاقتصادي وهي المسافة الاقتصادية إزالة الحواجز والقيود الجمركية وضع سياسة جمركية موحدة تجاه العالم الخارجي. - حرية انتقال عناصر الإنتاج.

وبناء على هذه الأسس يمكن تحديد دور الدول الإسلامية في التعامل مع العولمة الاقتصادية وهي تفعيل سبل الوصول لا إلى إقامة سوق إسلامية مشتركة فحسب بل الى التكامل الاقتصادي، ومن ثم النهوض الحضاري، وتتمثل هذه السبل في التوعية، والاستشارة، والاستثمار، والتمويل.

السبيل الأول: التوعية

التوعية أمر مهم في زمن العولمة وأساس متين لقيام السوق الإسلامية المشتركة، فقد ورد في استبيان نشرته مجلة الاقتصاد الإسلامي أن من المعوقات لغياب السوق غياب الوعي الشعبي والجماهيري وعدم فهم أهمية السوق ، ويضاف الى ذلك عدم فهم العولمة فهما صحيحا، وبهذا تتمثل هذه التوعية في أمرين الوعي بأهمية السوق المشتركة، والوعي بآثار العولمة.

١- الوعي بأهمية السوق الإسلامية المشتركة:

ونعني بذلك الإلمام بماضي الأمة وحاضرها، ومعرفة المخاطر التي تحابهها، والعراقيل التي تحول دون استعادة مجدها وعزها، وبيان أهمية السوق الإسلامية المشتركة وآثارها الإيجابية على المستويين الشعبي والحكومي، ولا يتم ذلك إلا بالتكرار، والتكرار عامل

(٥٣) د. العقلا السوق الإسلامية المشتركة/ ١٠

(٥٤) الاقتصاد الإسلامي/ ١٢، العدد ٢٣٠ تاريخ ٥/ ١٤٢١هـ - ٨/٢٠٠٠م.

مهم في نجاح أي عمل، لذا يتعين على المصارف الإسلامية الحرص الشديد والتأكيد على ذلك في كل محفل ومناسبة، وإنشاء إدارة للتوعية والاهتمام بهذا الأمر ومتابعته، وإعانة كل من يدعو إليه حتى تتظافر الجهود لتتم التعبئة العامة بضرورة إقامة السوق المشتركة، وتوخي السبل الكفيلة بتنمية الوعي من: كلمة طيبة مقروءة ومرئية ومسموعة، وتهيئة العقول لقبول الفكرة وإيجاد قناعة شخصية بأهمية هذا الأمر لدى الأفراد والمجتمعات، وجعلها قضية لا يمكن الاستغناء عنها بحال، وزرع الإيمان في القلوب بقدرات الأمة على إنجاز ذلك، بالإضافة إلى إقامة مؤتمرات وندوات وورش عمل يتم فيها مناقشة أهمية السوق المشتركة، والسبل الكفيلة بإقامتها، ورفع معنويات المسلمين بقدرات أمتهم ومكتسباتها وبناء الثقة بين الدول الإسلامية، وإتاحة تبادل المعلومات في مناخ ملائم للتفكير والإبداع حيث يتحدث كل صاحب فكرة وتجربة عن فكرته وتجربته، والإبداع والتجديد هما قاطرتا النهضة في أي أمة.

ومن مستلزمات التوعية: معرفة المعوقات التي تعيق إقامة السوق الإسلامية المشتركة للعمل على تذليلها وتلافيها، وقد أشرت في ثنايا البحث إلى بعض هذه المعوقات مع بيان طرق معالجتها، ولمزيد من التنبيه أشير إلى بعض هذه المعوقات:

- انخفاض الإنتاجية في اقتصاديات العالم العربي والإسلامي نتيجة لسوء الإدارة أحيانا، وأحيانا أخرى لانخفاض كفاءة العاملين، فتكون المقدرة التنافسية ضعيفة أمام الكم الهائل من الإنتاجية الغربية وجودتها، وهذا يستلزم إصلاحا اقتصاديا من الداخل مع ضرورة التوجه إلى الاستثمار الخارجي.

- السياسة المتقلبة وعدم استقرار المنطقة، وهذا ما أشار إليه الدكتور أحمد جويلي أمين عام مجلس الوحدة الاقتصادية في المؤتمر الأول لمؤسسة الفكر العربي، وعدم وجود استقلال حقيقي بالقرار السياسي والاقتصادي، وارتهان قرارها لقوى خارجية ليس من مصلحتها وجود مثل هذا السوق.

- التفاوت الضخم بالأوضاع الاقتصادية بين الدول العربية والإسلامية، فغنى بعض الدول وفقر أخرى يساهم في تأخير إقامة السوق المشتركة.

- عدم وجود دولة قائدة تقود الدول الإسلامية نحو الاندماج، لأن الدولة القائدة هي

التي تقدم التنازلات مثلها مثل الأخ الكبير الذي يرعى إخوانه الصغار ولا ينفك يتنازل ليرفع من مستواهم، ويضمن لهم العيش الرغيد، ولا يتم الاندماج إلا بالتضحية من الأفراد والدول. ولم تقم السوق الأوربية المشتركة إلا بتضحيات كبيرة رغم اختلافهم في اللغة والعرق وبعضهم في الديانة، بخلاف المسلمين فإن كل مقومات السوق المشتركة متوفرة لديهم حيث يوحدهم الدين واللغة غالبا ويمتلكون الطاقة والقدرة على الاستيعاب.

٢- الوعي بآثار العولمة:

إذا كان الهدف من العولمة الانفتاح والتعاون فلا حرج فيها، وإذا كان المقصد منها الأخذ والعطاء، فلا حرج كذلك. أما إذا كان المقصد منها أن تكون الأمة الإسلامية مجرد مستهلكة على المستوى الاقتصادي والثقافي والفكري فهذا يرفضه كل حر أبي، لأن هذا يعني الذوبان في الآخر والتشتت وفقدان الهوية.

ولتجنب هذا الأمر فإنه يستلزم ارتفاع درجة الوعي بالتحديات الاقتصادية التي تواجه المسلمين خاصة في ظل تبني أمريكا والغرب العولمة الاقتصادية، بالإضافة الى عدم التعامل مع هذه العولمة باستخفاف او الدخول فيها دون الأخذ برفع القدرات التنافسية، فأخطر المواقف التعامل مع العولمة بمعيار الرفض المطلق أو القبول المطلق، فلا بد من فهمها أولا ثم الحد من اخطارها ثانيا، والاستفادة من إيجابياتها والتعامل معها تعاملا مدروسا ثالثا، وبهذا نكون فاعلين ومؤثرين، ومسجلين حضورا فاعلا في تشكيلة العالم الجديد.

وسياسة الانتقاء ليست بالأمر السهل بل تحتاج إلى جهد كبير وذكاء وفطنة، وتتم هذه السياسة على مستويين.

على المستوى الفردي بالوعي بما في الإسلام ومنهجه من خلاص للبشرية، وانتشال المسلمين من براثن الجهل، والتخلف أولا، وبالوعي بما في العولمة من مخاطر ثانيا، وذلك بدراستها دراسة متانية تمكننا من التمييز بين النافع منها والضار بغية التقليل من تأثيرها علينا وعلى الأجيال القادمة وبقيام نهضة علمية وفكرية موازنة لما يفد علينا ثالثا، وذلك عبر برنامج علمي دقيق، وبإشراف العلماء والمختصين من خلال تحصين الأمة فكريا بزيادة الوعي واستحداث مراكز دراسات وأقسام مختصة في الجامعات الإسلامية بغية امتلاك الوسائل التي ترتكز عليها موجات العولمة خاصة على الجانبين الاقتصادي والثقافي.

- على المستوى الجماعي: بأن تتصالح الأمة مع ربها، وتتعاون فيما بينها، وتستغل الطاقات والموارد التي منحها إياها ربها، وأن تعمل على إيجاد حماية اقتصادية خاصة بالبلدان الإسلامية وتطرح النظرية الإسلامية في الاقتصاد على المسلمين وعلى غيرهم عن طريق أجهزة الاتصالات العالمية وشبكة الإنترنيت، وبث الوعي بتشجيع البضائع الداخلية، وتشجيع المستهلك لها، مع الدعاية الكافية لمثل هذا الأمر، بالإضافة إلى غرس الثقة بقدرات الأمة التي تؤهلها إلى أن تأخذ موقعها الإيجابي في خضم هذا الصراع المتعدد الجوانب.

والعولمة ليست حتمية قدرية لا خلاص منها، بل هي طرف تاريخي يعكس تطور النظام الرأسمالي، وفهمها فهما صحيحا قد يكون سببا من أسباب استعادة الأمة مجدها واسترداد عزها لأن الأيام علمتنا أن العرب لا يتحركون إلا إذا كان هناك خطر داهم يهدد حياتهم، وأن الحضارة أحيانا لا تصنع إلا بالتحدي، يقول أرنولد توينبي «إن الجماعة التي تنجح في صنع الحضارة هي تلك الجماعات التي تقابلها صعوبات عظيمة وتحديات فتنهض لكي تذلل تلك الصعوبات ولكي تقضي على تلك التحديات، فتتحول حياتها من حياة الدعة والسكون والراحة إلى حياة الكفاح والنضال والحركة الدائمة والعمل الدؤوب»[55].

ويتمثل فهم العولمة بمعرفة آثارها السلبية المعيقة لتقدم الأمة حتى تتجنبها، وآثارها الإيجابية حتى تستفيد منها، إذ الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها.

أولا: الآثار السلبية للعولمة الاقتصادية:

تتمثل هذه الآثار في التحيز والظلم وعدم العدل، ويبدو هذا جليا في المظاهر الآتية

إضعاف الدولة، وتدمير الصناعة المحلية، وعدم الاستثمار فيما ينفع، والتحيز والكيل بمكيالين، وتخفيض الأجور، والبطالة، والتدهور البيئي.

١/ إضعاف الدولة: تؤدي العولمة إلى إضعاف سيطرة الدولة القطرية بكسر الحدود وانخفاض التوظيف والوظائف للعمالة الماهرة وتخفيض الأجور، وقد أصبح لشركات

(٥٥) د. زكريا بشير إمام: في مواجهة العولمة/ ١٣، مركز قاسم للمعلومات وخدمات المكتبات الخرطوم، السودان، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠/ ٢٠٠٠ نقلا عن: A.J.Toynbee: A study of history.

العولمة العملاقة نفوذ كبير في إسقاط الحكومات، وافتعال الانقلابات وتحريك الأزمات، وضرب الاقتصاديات المستقلة، وهي تتجه تدريجيا إلى تحويل المجتمع البشري إلى مجتمع مستعبد مدجن بواسطة وسائل الإعلام والدعاية الإعلانية الاستهلاكية. فالعولمة تعمل على الاستعباد فتحول دون حصول الأفراد والشعوب على العزة والكرامة[٥٦].

وتعمد العولمة لتحقيق إضعاف الدولة إلى إغراقها بالديون، فعلى سبيل المثال الدول العربية - وهي المستهدف الأول في العولمة - بلغت ديونها الخارجية وفقا لأحدث الإحصائيات ٦٢٩ مليار دولار تستنزف من ثرواتها ما قيمته سنويا مليار دولار خدمة للديون الخارجية فقط، وليس غريبا أن تؤكد تقارير اقتصادية أن الديون العربية تزيد نحو ٥٠٠ ألف دولار كل دقيقة[٥٧]، وقد بلغ إجمالي ديون الدول العربية حتى نهاية عام ٢٠٠٠ : ٣٢٥ مليار دولار بعد أن كان عام ١٩٠٨ : ٤٩ مليار دولار، ولم يصاحب هذا الارتفاع زيادة مماثلة في الناتج المحلي الإجمالي، ففي عام ١٩٨٠ كانت الديون الخارجية تشكل ١٢٪ من الناتج المحلي الإجمالي العربي، أما الآن فتمثل ٤٦٪ من الناتج المحلي الإجمالي[٥٨] وقد أصبحت المديونية تمثل مشكلة يشار إليها في التقارير الدولية، ولا شك أن كلما ارتفعت وتيرة الديون ترسخت التبعية، ووجدت الذريعة للقوى «الاستعمارية» في التحكم في اقتصاديات الدول المستهدفة.

٢/ تدمير الصناعية المحلية تساهم العولمة إلى حد كبير في تدهور الصناعة المحلية وتدميرها، وقد حذرت منظمة الخليج للاستثمارات الصناعية من الجوانب السلبية التي قد تؤثر في الصناعات الصغيرة والمتوسطة في دول مجلس التعاون الخليجي نتيجة تطبيق اتفاقية التجارة العالمية ومن أجل هذا عملت دول مجلس التعاون الخليجي منذ تأسيس المجلس عام ١٩٨١ على إرساء الأسس اللازمة لقيام تكتل اقتصادي يجمع دول المجلس تحت اتفاقية اقتصادية موحدة[٥٩].

(٥٦) شؤون الشرق الأوسط/ ١٥، العدد ٧١/ إبريل/ ١٩٩٨

(٥٧) الاقتصاد الإسلامي/ ٥٦، العدد ٢٥٩، شوال ١٤٢٣/ ديسمبر ٢٠٠٢.

(٥٨) المرجع السابق/ ٥٧

(٥٩) مجلة الأعمال في دبي، المجلد ٢ العدد ١٣، يناير ٢٠٠٢ صفحة ٤٦.

ومن أبرز مظاهر تدمير الصناعة المحلية:

- ما تعمد إليه الشركات العملاقة من سياسة الاحتكار والإغراق، فهي تغرق أسواقنا بمنتجاتها وتحول دون وصول صادراتنا إلى أسواقها. كما أنها تسعى إلى - تملك خطوط الإنتاج والصناعات في الدول المراد تدميرها اقتصادياً، ولا أدل على ذلك من علاقة الولايات المتحدة الأمريكية بأوروبا من خلال تجارة «الصويا» حيث تمتلك الولايات المتحدة الاحتكار العالمي لتجارة الصويا وتصدر منها كل عام عشرة ملايين طن، وقد نجحت أمريكا في إغلاق مصنع لافير (Lavera) في فرنسا، ومنشأة سرداين (Sardaigne) في إيطاليا، وذلك لمنع المنتجين الصناعيين من استخدام ابتكار جديد لعالم فرنسي يؤدي إلى إنتاج بديل أفضل.

وكذلك ما كشفه النزاع الأوروبي الأمريكي حول تجارة الموز حيث قامت الولايات المتحدة الأمريكية بفرض عقوبات اقتصادية على بعض شركائه بسبب تفضيل الاتحاد الأوروبي استيراد الموز من المستعمرات الفرنسية والإنجليزية السابقة في إفريقيا عن استيراده من دول أمريكا اللاتينية رغم رخص ثمنه، وهو ما جعل الاتحاد الأوروبي يثير ثائرة دول العالم ضد الولايات المتحدة الأمريكية لأنها لم تحترم قواعد تحرير التجارة الدولية. وأساس الصراع بين الطرفين الخلاف حول اقتسام كعكة النظام الاقتصادي الدولي الجديد القائم على التحرير الاقتصادي وإعمال أليات السوق والمنافسة[٦٠].

- كسب المزيد من العملاء من خلال خفض أسعارها، والبيع بسعر يقل عن التكلفة الحقيقية بهدف إخراج المنافسين الاخرين من السوق للانفراد بالمستهلك فيما بعد، وفرض أسعار احتكارية عليه، ولا أدل على ذلك من شركة «سنسبري» فإنها لما دخلت السوق المصري بلغت خسائرها بسبب سياستها العمدية الإغراقية في أربعة أشهر ٥٠ مليون جنيه منها ٢٢ مليون في الشهر الأول... وهي على استعداد لتحمل مثل هذه الخسائر، بل هي مستعدة لخسارة في أول عام تصل إلى ٥٠٠ مليون جنيه مصري، وهي طبعاً تخطط لتعويض تلك الخسارة بعد سيطرتها على خطوط الإنتاج، وسحق المؤسسات المنافسة سواء الصغيرة أو المتوسطة. وقد جاء في تقرير الأهرام الاقتصادي، وصحيفة الأهالي الناقلة

(٦٠) مغاوري شلبي: أمريكا وأوروبا: تنافس على كعكة العولمة: إسلام أون لاين .نت / اقتصاد وأعمال.

عنها أن أغلقت ٢٥ من المتاجر أبوابها فعلا تمهيدا للبيع أو لتغيير النشاط بعد إشعار الإفلاس. ومن المتوقع أن يغلق ١٥٠٠ متجرا أبوابه... ومن المتوقع كذلك خلال السنوات الثلاث القادمة إغلاق ١٠ آلاف متجر[٦١].

– امتلاك رأس المال حيث أصبح تداوله في أيدي قلة قليلة من عمالقة الاقتصاد والشركات العابرة للقارات، ولمعرفة مدى قوة هذه الشركات المالية فإن شركة (جنرال موتورز) يفوق رقم معاملاتها المالية الدخل القومي لدولة مثل الدانمارك وشركة (فورد) تفوق معاملاتها الدخل القومي لجنوب إفريقيا. وشركة (تويوتا) تفوق معاملاتها الدخل القومي للنرويج. ويبلغ حجم نشاط شركة (ميتسوبيشي) الاقتصادية اكثر من حجم النشاط الاقتصادي لأندونيسيا التي تعتبر رابع أكبر دولة من حيث تعداد السكان، فلا غرابة من أن يكون ٣٥٨ شخصا في العالم فقط من أصحاب المليارات يملكون ثروة تضاهي ما يملكه ملياران ونصف من سكان العالم[٦٢].

٣/ عدم الاستثمار فيما ينفع تساهم العولمة في عدم استثمار الأموال في انشطة اقتصادية حقيقية من شأنها تعزيز القدرة الإنتاجية للدول الإسلامية لتصبح الدولة دولة مستهلكة بدل أن تكون منتجة، وذلك بنشر النمط الاستهلاكي الترفي بين الناس. واختزال الإنسان في بعده المادي الاستهلاكي، وأحيانا الشهواني دفعا للناس للإسراف والتبذير مما يؤدي إلى استنزاف الموارد المالية للدولة والأفراد على حد سواء.

٤/ التحيز والكيل بمكيالين: لا يخفى على عاقل تحرك العولمة اليوم في المجتمعات بأسلوب متحيز إذ إنها في الغالب تعمد إلى تغليب الحسابات والمقاييس العالمية على الحسابات والمقاييس المحلية في الحقول التي تقوم عليها العولمة. فالولايات المتحدة تحاول أن تعطي المحلي لديها طابعا عالميا تحقيقا لمصالحها الذاتية ويتيسر لها هذا بما لديها من قوة إعلامية على نطاق محلي وعالمي.

٥/ تخفيض الأجور: تنتهج العولمة سياسة تخفيض الأجور لتتمكن من تحقيق أقصى

(٦١) وسام فؤاد سينسبري مصر غزو تجاري في ثوب العولمة'' إسلام أون لاين .نت / اقتصاد وأعمال.

(٦٢) العولمة في ميزان الإسلام جمعية الإصلاح الاجتماعي eslan org/activity/esdarat/awlamaa

ربح ممكن عبر تشغيل أيد رخيصة في مشروعاتها الموطنة في البلدان النامية، ومنها البلدان العربية، وهذا يؤدي إلى زيادة في عدد الفقراء والمهمشين اجتماعيا، وزيادة الجريمة المنظمة[٦٣].

٦/ البطالة تسببت العولمة في كثرة البطالة وزيادتها، إذ يقدر معدل البطالة في الدول العربية في أحدث إحصائية بنحو ٢٠٪ من إجمالي القوى العربية العاملة أي ما يعادل ١٩ مليون فردا ومن الجدير بالذكر أن البطالة آخذة بالتزايد بشكل مطرد بين الشباب المؤهلين الداخلين الجدد لسوق العمل كما أن معدلات البطالة لهذه الفئة في الارتفاع في السنوات الأخيرة في بعض الدول الخليجية وغيرها حيث تمثل نسبة العاطلين من الشباب على سبيل المثال نحو ٧٥٪ من إجمالي العاطلين في البحرين، وتبلغ نحو ٤٠٪ في الجزائر وتونس[٦٤].

٧/ التدهور البيئي: لا يقتصر أثر العولمة الاقتصادية على الجانب الاقتصادي أو السياسي فحسب بل يتعداه إلى البيئة، وذلك بما يؤدي إليه هذا التطور الهائل للتجارة العالمية من تدهور المحيط البيئي إما - باستنزاف وإتلاف الأراضي الزراعية، وقطع الأشجار، مما أدى إلى ظاهرة التصحر التي تعود قبل كل شيء إلى استغلال الإنسان المفرط للأراضي.

- أو بتشجيع الاستثمارات غير المنتجة لكونها تدر أرباحا بسرعة.
- أو بتصدير الصناعات الأكثر تلويثا للبيئة للبلدان العربية والإسلامية.
- أو بالمتاجرة ببعض المواد الخطيرة، أو ببعض الكائنات الحية المهددة بالانقراض.
- أو تدهور نوعية المياه وزيادة تلوثها نتيجة ضعف أجهزة إدارة المياه وحمايتها من آثار التلوث الصناعي والملوثات الكيماوية والبيولوجية نتيجة الاستخدام غير الرشيد لبعض الأفراد والمؤسسات دون محاسبة من الأجهزة المعنية ما يؤدي إلى خسائر كبيرة في الموارد المائية الجوفية والسطحية[٦٥].

---

(٦٣) عصام المحالي تأثير العولمة وتحرير التجارة على المنطقة العربية اجتماعيا واقتصاديا، مجلة الإمارات اليوم/ ٦٠-٦٢ العدد ١٢٣، ١-٨ يوليو ٢٠٠٠.

(٦٤) التقرير الاقتصادي العربي الموحد/ سبتمبر ٢٠٠١ صفحة ٢٩ و ٣٠.

(٦٥) أزمة المياه دوليا وعربيا وخليجيا واستراتيجية المواجهة إعداد وحدة البحوث مجلة شؤون خليجية/ ١٧٦. المجلد ٤، عدد ٣١ خريف ٢٠٠٢.

وما تجنيد الرأي العام ورجال السياسة سواء على المستوى العربي والإسلامي أو العالمي، والركوض وراء البحث عن الحلول للمشاكل البيئية إلا دليلا على تفاقم حدة هذه المشاكل.

ثانيا: الآثار الإيجابية للعولمة:

من الآثار الإيجابية للعولمة ما يأتي:

١/ إنها تعمل على جذب الاستثمارات إلى القطاعات الانتاجية وزيادة النشاط التجاري الدولي.

٢/ السماح بتحريك الكفاءات البشرية وذلك بإزالة الحواجز.

٣/ فتح المجال للصادرات العربية والإسلامية لدول الأسواق العالمية.

٤/ الإفادة من مزايا الاتحادات والتكتلات.

٥/ تخفيض التعريفة الجمركية أو إزالتها وذلك يؤدي إلى انخفاض في الأسعار الذي يصب في مصلحة المستهلك مما يخفف العبء عنه.

٦/ زيادة التنافس ولو كان نزيها - في مجال السلع والأسعار وزيادة حجم النشاط التجاري، مما يؤدي إلى زيادة النمو الاقتصادي على المستوى المحلي والعالمي، وإن إنشاء سوق إسلامية مشتركة تمكننا من الوقوف في وجه التحديات الاقتصادية المعاصرة في العالم اليوم، وفي طليعتها تحدي مخاطر السوق الشرق أوسطية التي تدعو اليه اسرائيل، وتعمل على تنفيذه عبر عملية التطبيع التي رفضتها الشعوب العربية والاسلامية

<u>السبيل الثاني: الاستشارة</u>

من سبل تفعيل إقامة سوق اسلامية مشتركة ما تقدمه الدول الاسلامية من خدمات استشارية، بما توفره من معلومات كافية حول شتى الموضوعات، ذلك بأن من يملك المعلومات الصحيحة يملك القرار، ولا تتأتى هذه الخدمات إلا بإنشاء لجان استشارية او مراكز للأبحاث الإحصائية والاقتصادية والاجتماعية لكافة الدول الإسلامية، وقد انشأ مركز لهذا الامر عام ١٩٧٧/١٣٩٧، ومقره بتركيا. وتتمثل خدمات هذه اللجان والمراكز في:

* التعاون مع غيرها من المراكز واللجان ذات العلاقة في الدول الإسلامية.

* جمع المعلومات الإحصائية والفرص الاستثمارية والوظيفية وتقويمها وتقديمها لمن يحتاجها من رجال الأعمال والمؤسسات الاقتصادية داخل الدول الإسلامية، ودراسة أحوال الدول الأعضاء دراسة دقيقة وشاملة لما يتوافر فيها من موارد طبيعية وبشرية، وما تحتاجه أسواقها المحلية من صناعات وسلع ومواد أولية. ولعله في إطار التأكيد على تبادل المعلومات عقد في مبنى غرفة تجارة وصناعة دبي المؤتمر الأول للمعلومات الصناعية والشبكات حيث دعا في توصياته الحكومات العربية للعمل على توفير البيئة الاقتصادية للابتكار...

* إعداد دراسة جدوى اقتصادية تفصيلية والقيام بأبحاث تطبيقية حول سبل التعاون الاقتصادي بين الدول الإسلامية، والتفكير في المجالات الهامة التي تخدم السوق الإسلامية المشتركة. وقد أوضحت الباحثتان الدكتورة أمينة محمود حسن والدكتورة إيمان عبد الوهاب حجاج أهمية دور الخدمات البحثية في دعم القدرات التنافسية للمنظمات الاقتصادية حيث لا يمكن تطوير الأسواق والمنتجات وأدوات الإنتاج إلا من خلال البحوث الميدانية التي تقف على أحدث ما وصل إليه العالم في الميادين الاقتصادية والعلمية[٦٦].

* العمل على تنسيق التعاون بين الدول الأعضاء في المجالات الاقتصادية لا سيما وأن الدول الإسلامية تنقسم إلى مجموعتين. مجموعة لديها موارد طبيعية، وأخرى تعاني من عجز في تلك الموارد ولكنها تنعم بموارد بشرية.

* وضع الأسس الكفيلة بتحقيق التعاون بين الدول الأعضاء وذلك بتنسيق النشاط الاقتصادي تفاديا للازدواجية في إقامة مشروعات صناعية في هذه الدول.

* سعي الدول الإسلامية لإيجاد موقف موحد إزاء كل التطورات الجارية والمستجدات المرتقبة تحت مظلة العولمة ومتطلبات منظمات التجارة العالمية.

* الحرص على أصحاب العقول المفكرة وأصحاب القدرات والكفاءات العلمية والفنية

---

(٦٦) الاقتصاد الإسلامي/ ٤١ العدد ٢٢٤ بتاريخ ١١/١٤٢٠ هـ - ٢/٢٠٠٠م.

والمهنية، والعمل على استقطابهم والاستفادة من إمكاناتهم فيما يعود بالنفع على المجتمع ومن الواضح أن عدم الاهتمام بهذه الفئة يؤدي الى هجرتها حيث تجد ذاتها، وتحقق مصالحها.

* ضرورة التأكد من الخطوات التي تخطوها الأمة نحو السوق الإسلامية المشتركة، ومن ثم التكامل الاقتصادي، ودراستها دراسة معمقة من كافة الجوانب حتى لا تضل الأفهام وتزل الأقدام.

* دراسة ما يواجه السوق الإسلامية المشتركة من عراقيل وعقبات، واقتراح الحلول المناسبة لها، وتذليل الصعوبات، والكينونة في مستوى التحديات، وولا يخفى أن هذا العمل يحتاج إلى.

١. تحديد مجموعة من الباحثين الخبراء في مثل هذه الأمور.

٢. تمويل هذه البحوث.

٣. إيجاد آلية جديدة لتقديم نتائج البحوث لصانعي القرار.

٤. زيادة فرص تبادل الآراء والأفكار حول الآراء المثلى لإقامة السوق الإسلامية المشتركة

٥. إعادة هندسة السياسات الإدارية وتطوير القطاع العام بتحريره من القيود التنظيمية والإدارية والمالية وإطلاق قدراته التنافسية.

٦. تعزيز فرص تبادل الخبرات والمعلومات والتخفيف من العراقيل الإدارية؛ وتشجيعا لهذا فقد أحدث البنك الإسلامي للتنمية برنامجا لتشجيع الموارد البشرية للدول الأعضاء ،وذلك بتوفير التدريب، وتعيين الخبراء مركزا على مجالات الزراعة والصناعة والإصلاح المالي، وقد اعتمد البرنامج في عام ١٤٢٢هـ ٩١ عملية بمبلغ ١.٨٨٧ مليون دولار أمريكي[٦٧].

وتظل المشكلة دائما في مدى إيماننا – حكومة وشعبا – بضرورة إقامة سوق إسلامية مشتركة، وإعداد البحوث الجادة المتعلقة بهذا الموضوع، والخروج بها من حيز الأفكار والنظريات إلى حيز الواقع والتطبيق.

(٦٧) التقرير السنوي للبنك الإسلامي للتنمية / ١٢٢ سنة ١٤٢٣هـ ١ ٢ / ٢ ٢م

السبيل الثالث: الاستثمار[٦٨]

الاستثمارات الإسلامية المشتركة تعتبر الخطوة الأولى والبداية الحقيقية للسوق الإسلامية المشتركة والتكامل الاقتصادي، ويتم تفعيل ذلك بما يأتي

١. تشجيع الاستثمارات بين الدول الإسلامية بدلا من الاستثمارات في البلدان الغربية، وذلك بتشجيع انتقال رؤوس الأموال والعمالة المدربة والخبرات والتكنولوجيا بين الدول الإسلامية. وفي إطار جذب الاستثمارات في الدول الخليجية تم استحداث العديد من التشريعات والقوانين، وقدمت في هذا الصدد العديد من الحوافز التشجيعية أمام المستثمرين .. وقد استطاعت دول مجلس الخليج اجتذاب أكثر من ٤٠ مليار دولار من إجمالي الاستثمارات الأجنبية المباشرة وذلك خلال السنوات ١٩٧٥ - ٢٠٠٠، وهو ما يقل عن (٠.٦٪) من مجموع التدفقات الاستثمار العالمية، ويقل عما تجتذبه دولة مثل الصين في عام واحد وتتراوح الاستثمارات الخليجية المهاجرة في الخارج بين ١.٤ تريليون دولار وفقا لتقديرات ميريل لينش العالمية و ٢.٨ تريليون دولار وفقا لتقديرات الجامعة العربية[٦٩].

٢. إيجاد الفرص الملائمة، وخلق الآيات والأدوات التي تلبي احتياجات المستثمرين من الأفراد والشركات والمؤسسات.

٣. زيادة حجم المساهمات لتمويل المشروعات الإنتاجية في الدول الإسلامية لتحقيق الأمن الغذائي فلا تحتاج إلى استيراد الأغذية من الخارج، وذلك بتشجيع الإنتاج الزراعي العربي والإسلامي، إذ إن الإنتاج الزراعي العربي يتراوح بين ٢٠,٥٪ من إجمالي الإنتاج المحلي لدول المنطقة، ولا يغطي إلا حوالي ٢٠٪ من احتياجات الوطن العربي من الغذاء، والباقي يستورد من الخارج إذ تصل قيمة الفجوة الغذائية العربية إلى ١٣ مليار دولار سنويا[٧٠].

(٦٨) ينظر حجم الاستثمارات لبعض المصارف الاسلامية في الملحق رقم (٢) والملحق (٣)

(٦٩) الاقتصادي / ٣٢ العدد ١٨٨ فبراير ٢٠٠٣. وقد بلغت عدد مشاريع الاستثمار الأجنبية في الصين ٣٦٠ ألف مشروع حتى العام ٢٠٠٠، وبلغ حجم الاستثمارات الأجنبية ٣٤٨.٣ مليار دولار أمريكي، الاقتصادي / ٤٧.

(٧٠) شؤون خليجية / ١٧٦ مرجع سابق.

٤. التحول من الاستثمارات القصيرة الأجل إلى الاستثمارات متوسطة وطويلة الأجل، وإن كان النوعان مطلوبين.

٥. ومما يلحق بالاستثمار: تعزيز القدرة التنافسية؛ ذلك بأن المنافسة أمر جيد ومحرك أساسي للتقدم، ولكن لا بد لها من ضوابط حتى لا نخسر ذاتنا، أو نفقد قيمنا، فينبغي أن تقوم هذه المنافسة لا على أساس الأسعار فحسب، بل تتعداه إلى الجودة الشاملة، والارتقاء بالمواصفات المعيارية للسلع والخدمات العربية والإسلامية، بالإضافة إلى تطوير القرارات الإدارية، والتأكيد على الابتكار، والتميز الصناعي، وعلى دولنا الاستفادة من فترات السماح التي تتيحها مبادىء تحرير التجارة العالمية

ولا شك أن المنافسة اليوم غير متكافئة، لأنها بين قوي مؤهل وضعيف أعزل في صراع حسمت نتيجته من قبل اللقاء، فالشركات العابرة للقارات جادة في منافستها، ذلك بأن هدفها الربح، والربح وحده ولو على حساب القيم وسحق الضعيف، ولا تألو جهدا في البحث عن كل عمل يحقق هدفها، ولا أدل على ذلك مما تقوم به بعض الشركات العملاقة من تجسس على الشركات المنافسة لها من أجل معرفة نقاط الضعف فيها، ومن ثم القضاء عليها[71]. ومع كل ذلك يظل الواجب على الدول الإسلامية دخول هذه المنافسة الواسعة الأبواب التي طرحت كشعار سوقي للعولمة، ولا يتم ذلك إلا بالتكتل والتعاون الذي من مظاهره إقامة سوق إسلامية مشتركة.

بالإضافة إلى تشجيع قطاع الخدمات بين الدول الإسلامية بما يساعد على تدوير الأموال الإسلامية داخل الوطن الاسلامي، واتباع أسلوب «البرامج المتوازية» لتنشيط القطاعات الاقتصادية من خلال خطة زمنية محددة ضمانا للالتزام بالتطبيق، ولتحقيق مستويات أفضل ومتقاربة إذ إن التفاوت في اقتصاديات الدول قد يعوق الاندماج[72].

السبيل الرابع: التمويل

من سبل تفعيل إقامة سوق إسلامية مشتركة مساهمة الدول الاسلامية في تمويل المشروعات التي تخدم الهدف العام الذي تسعى إلى تحقيقه فتعمد إلى الآتي

(٧١) انظر ما كتبته حنان عبد اللطيف حول «عولمة التجسس الاقتصادي» إسلام أون لاين. نت / اقتصاد وأعمال
(٧٢) www. aatword.com ذكر هذا عبد اللطيف يوسف الحمد رئيس ومدير عام الصندوق العربي للتنمية الاقتصادية

١. تحفيز القطاع الخاص للمساهمة في المشروعات الإسلامية المشتركة والحد من تسرب الأموال الإسلامية نحو الدول الأجنبية. وقد ركزت الدول الخليجية خلال السنوات الماضية على التزام بسياسات التحرر الاقتصادي والعمل على تنشيط القطاع الخاص وإعطائه دورا أكبر في إدارة النشاط الاقتصادي[٧٣] وعلى سبيل المثال ارتفعت استثمارات القطاع الحاص في دولة الإمارات العربية المتحدة من ٨,٢ مليار درهم عام ١٩٧٥ إلى ٢٠ مليار دوهم عام ٢٠٠٠، وخاصة في ظل المناخ الاقتصادي التجاري الحر الذي تنتهجه الدولة إضافة إلى تشجيعها القطاع الخاص من خلال التوسع في بناء المناطق الحرة، وتهيئة البنية الأساسية الاستثمارية[٧٤].

٢. الدخول في التمويل المشترك لمشروعات التنمية الكبرى التي قد تفوق قدرات الدولة الواحدة كاستصلاح الأراضي وزراعتها والصناعات الثقيلة والمعلوماتية والاتصالات.

٣. تشجيع التكتلات الصغيرة القائمة كدول الخليج العربي، أو دول المعرب العربي ذلك بأن المشروعات الاقتصادية المشتركة بين الدول الإسلامية حجر الأساس في بناء صرح التكامل الاقتصادي، فهي تشكل مقدمة مهمة لانفتاح هذه الأسواق وانخراطها في سوق عربية مشتركة لتنتهي إلى سوق إسلامية مشتركة.

وفي هذا الإطار وقع البنك الإسلامي للتنمية مذكرة تفاهم مع منظمة التعاون الاقتصادي وقدم مساعدات مالية وفنية للمنظمة لتنفيذ مشروعات في مختلف المجالات، فعلى الصعيد الإفريقي يتعاون البنك مع كل من اتحاد المغرب العربي، والاتحاد الاقتصادي لدول غرب إفريقيا مع السوق المشتركة لدول إفريقيا الشرقية والجنوبية (الكوميسا) في تحقيق أهداف الاتحاد الاقتصادي الإفريقي، وخاصة فيما يتصل بتبادل التجارب والخبرات ويتعاون البنك كذلك مع منظمة المؤتمر الإسلامي والمؤسسات التابعة لها والأجهزة المتخصصة المنبثقة لها[٧٥]، ومع الغرفة الإسلامية للتجارة والصناعة التي مقرها كراتشي بباكستان[٧٦]. كما شرع البنك الإسلامي

(٧٣) الاقتصادي/ ٣١، مرجع سابق.

(٧٤) شؤون خليجية / ٢٠٦ مرجع سابق

(٧٥) التقرير السنوي للبنك الإسلامي للتنمية/ ١١٢ و ١١٣، لسنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ / ٢٠٠١م.

(٧٦) المرجع السابق/ ١٣٣.

للتنمية في تنفيذ برنامج المساعدة الفنية واسع النطاق لمساعدة الدول الاعضاء على تقوية مواردها المؤسسية والبشرية[77].

٤. إقامة معارض دولية تشترك فيها الدول الإسلامية على غرار المعرض التجاري الإسلامي التاسع المنعقد في ٢١-٢٨/١٢/٢٠٠٢ بالشارقة، تحت شعار: «العالم الاسلامي تجارة حرة وتنمية مستديمة»[78]، والمعارض عبارة عن اسواق منظمة تكشف عن مدى تقدم وازدهار الدولة التي تقيمها في الميدان الاقتصادي وهي في نفس الوقت تعرف الاخرين على إنتاج الدول المشاركة، وقد يستفيد أصحاب الاختصاص من زيارتهم لهذه المعارض للتعرف على ما يمثل إنتاجهم لدى الاخرين ليكونوا على بينة من مستواهم الفعلي وليعملوا على تحسين إنتاجهم وتطويره[79] ولا يخفى ما تثمره هذه المعارض كذلك من تنافس بين أصحاب الفعاليات الاقتصادية وتبادل للمعلومات بالإضافة إلى ما توفره من أنشطة على هامش هذه المعارض مثل الندوات للتخطيط لإقامة السوق المشتركة.

٥. التشجيع على إقامة مناطق حرة بما تمثله هذه المناطق من تدرج ايجابي قد ينتهي بسوق إسلامية مشتركة عبر جدولة زمنية محددة إذ صح القصد وصدق العزم ولا يقتصر الأمر على تشجيع الدول في المساهمة في هذه المناطق، بل يتعداه إلى امرين اخرين

احدهما العمل على ازالة العقبات والمعوقات التي تواجه هذه الخطوات المباركة التي من أبرزها القيود الجمركية وأحيانا غير الجمركية والحرص على الشفافية[80].

وثانيهما إبراز المنافع والمصالح العامة والخاصة التي تحققها هذه المناطق فهي تعود بالفائدة على الجميع تجاريا واقتصاديا بالإضافة الى زيادة حجم الاستثمارات المشتركة بما تثمره هذه الاستثمارات من خير على العمالة الإسلامية وعلى التنمية بشكل عام وبموجب هذه المناطق الحرة يمكن أن يتحرر انتقال الأشخاص ورأس المال بين الدول الاسلامية وأنذاك تبدأ الخطوات نحو السوق المشتركة والتكامل الاقتصادي

(٧٧) المرجع السابق/١٣٥

(٧٨) جريدة الخليج الاقتصادي / ١ العدد ٨٦١٥، الجمعة ٢٠/١٢/٢٠٠٢

(٧٩) د. بابللي السوق الإسلامية المشتركة / ١٢٨، ١٢٩

(٨٠) التقرير الاقتصادي العربي الموحد / ٢١٣ بتاريخ سبتمبر ٢٠٠١م

٦. الحرص على توجيه الدول الإسلامية نحو تعميق مبدأ التخصص أي بأن تتخصص كل دولة في المجال الذي تتمتع فيه بالمزايا النسبية المتمثلة فيما توفر لديها من عناصر الإنتاج، والتخصص هو توجيه الموارد والإمكانات الاقتصادية في مجال واحد أو مجالات محصورة، «وإيلاء الأفضلية لمشروع تكون الدولة متمكنة منه حتى يتم لها التفوق بهذا الحقل وتحقق الغاية المنشودة منه، وتكون أقدر من غيرها على تطوير برامجها وتحسين إنتاجها بشكل تكون فيه أفضل من غيرها»[٨١].

والتخصص يحقق للدولة التقوي في الحقل الذي هي أقدر فيه من غيرها، ويجمع لها جهودها فلا تتوزع في سبل متعددة قد لا تصل في مجموعها إلى الذروة بخلاف ما لو حصرت جهدها في سبيل واحد أو سبل محددة فإن المردود يكون أوسع وأكثر فائدة، ولا يتأتى هذا إلا بالتنسيق والتعاون التجاري بين الدول الإسلامية.

٧. تمويل المشروعات الصناعية: يعتبر تمويل المشروعات الصناعية من أهم الطرق الموصلة لإقامة سوق إسلامية مشتركة إن لم يكن على المدى القريب فعلى المدى البعيد. وذلك بوضع سياسة جريئة واستراتيجية واضحة للتنمية الصناعية، وكلما ساهمت الدول الإسلامية في التنمية الصناعية فيما بينها تقارب النمو الاقتصادي بينها واقتربت من السوق الإسلامية المشتركة أكثر فأكثر، وكان التكامل الاقتصادي بينها أقرب، إذ من الصعوبة بمكان قيام سوق مشتركة بين دول ذات اقتصاد متطور وأخرى ذات اقتصاد متخلف، وفي إطار الصناعات: «أشادت دراسة حديثة صادرة عن منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول أوابك بسياسة الإمارات فهي وحدها تنتج ثلث الإنتاج العربي من المشتقات البترولية مثل غاز البترول المسال وزيوت التزييت والإسفلت والشمع... وأكدت الدراسة حاجة العالم إلى استثمارات تقد بنحو ١٠١ مليار دولار لكي تتمكن المصافي البترولية من تلبية الاحتياجات العالمية من المشتقات النفطية بالمواصفات البيئية عام ٢٠١٥، وتوقعت الدراسة أن يتركز حوالي ٩٪ في الدول العربية[٨٢].

---

(٨١) د. بابللي: السوق الإسلامية المشتركة / ٧٦.

(٨٢) أخبار النفط والصناعة/ ٣٦ العدد ٣٨٩، السنة ٣٤، فبراير ٢٠٠٣.

٨. تشجيع التجارة البينية. تعكس التجارة بين الدول حجم الروابط القائمة بينها، فعلى قدر حجم هذه التجارة على قدر العلاقة القائمة فيما بينها فإذا كانت التجارة قوية كانت العلاقة قوية ومتينة، وإذا كانت التجارة ضعيفة كانت العلاقة ضعيفة، ومن المسلم به ان التبادل التجاري بين الدول الإسلامية ضروري وحيوي، «ويؤدي حتما إلى تخفيف الارتباطات مع الدول الأجنبية، إذ إن التكتلات الدولية في العصر الحاضر تعمل على تبادل المنافع فيما بينها وقصرها على أعضائها دون غيرهم»[٨٣]، ويعد كذلك محورا من أهم محاور التكامل الاقتصادي، وخطوة من أسرع الخطوات المتبعة لإقامة سوق إسلامية مشتركة.

حجم التجارة البينية:[٨٤]

تتراوح نسبة التجارة البنية بين الدول العربية إلى إجمالي التجارة الخارجية (٨.٥٪) وهو ما لا يتناسب مع أمال وطموحات الشعوب العربية والإسلامية، ولا مع إمكاناتها ووقدراتها، وقد وصل حجم الأموال العربية المستخدمة خارجج الدول العربية إلى ما بين ٧٠٠ إلى ٨٠٠ مليار دولار، أي ما يعادل ٩١٪[٨٥] وقد دعا مؤتمر القمة الإسلامية الثامن في طهران وكذلك البنك الإسلامي للتنمية إلى رفع هده النسبة لتصل إلى ٣٠٪ على الأقل تمهيدا للوصول إلى السوق الإسلامية المشتركة.

وقد عقد مؤتمر اقتصادي عربي يضم رجال الإعمال ووزراء التجارة العرب في القاهرة بين ١٦ و ٢٠٠٢/٥/١٨م والهدف منه زيادة حجم المبادلات بين الدول العربية خصوصا وأنها تشكل حاليا ٨٪ من الحجم الإجمالي لمبادلاتها مع الخارج[٨٦]. وقررت ١٥ دولة عربية تسريع موعد إقامة السوق العربية المشتركة، وتعهدت بإلغاء التعريفات الجمركية سنة ٢٠٠٥ بدلا من سنة ٢٠٠٧ كما كان مقررا في السابق[٨٨].

---

(٨٣) د. بابللي السوق الإسلامية المشتركة/ ١١٤

(٨٤) لمزيد من التوسع يراجع ملحق ٥/١ و ٥/٢ و ٥/٣ و ٥/٤.

(٨٥) التقرير الاقتصادي العربي الموحد / د.

(٨٦) الاقتصاد الإسلامي / ٤٨ بتاريخ ١٩٩٨/٦م ١٤١٩/٢هـ، و www.aatworld.com/articles

(٨٧) جريدة الخليج الاقتصادي/ ٩ العدد ٨٣٤١ بتاريخ ١٤٢٣/١/٧هـ ٢٠٠٢/٣/٢١م

(٨٨) المرجع السابق

أما التجارة البينية للدول الأعضاء في البنك الإسلامي للتنمية فتشكل ١٠٪ عام ٢٠٠١م من تجارتها الإجمالية في مقابل ١١,٣٪ في علم ١٩٩٩م[٨٩]. وقد بلغت الصادرات البينية لهذه الدول ٤٩,٩ بليون دولار أمريكي في عام ٢٠٠٠ بزيادة نسبة ٢٤,٤٪ على مبلغ ٤٠,١ بليون دولار أمريكي تحققت في عام ١٩٩٩. وتعد هذه النسبة ممتازة مقارنة بنسبة نمو الصادرات البينية ٦,١٪ المسجلة عام ١٩٩٩، وهي أعلى قيمة من التجارة البينية لعام ١٩٩٨إلى ٣٨,٢ في عام ١٩٩٩، فقد قفزت إلى ٥٣,١ بليون دولار أمريكي في عام ٢٠٠٠ إي بمعدل نمو نسبته ٣٩٪... وعلى الرغم من هذا الأداء المثير للإعجاب، فإن الحصة النسبية من إجمالي تجارة الصادرات البينية بلغت ٢٠٪، بينما كانت حصة إجمالي الواردات ١٣,١٪ في عام ٢٠٠٠م[٩٠].

وكذلك الشأن بالنسبة للتجارة البينية الخليجية فما زالت دون الطموحات حيث يتراوح حجمها بين ١١ إلى ١٤ مليار دولار سنويا أي ما يعادل ٥ إلى ٧٪ من حجم التجارة الخارجية الخليجية، وهو يعد قدرا ضئيلا قياسا إلى نسبة التجارة البينية البالغة ٨٠٪ بين دول الاتحاد الأوروبي[٩١].

وختاما فإن من مؤشرات التفاؤل بمستقبل اقتصادي أفضل لعالمنا الإسلامي أن كل الدول الإسلامية تحاول جاهدة الخروج من أزماتها الاقتصادية وتحاول التغلب على المشكلات التي تعاني منها، وذلك بما تتبعه من خطوات مثل:

١/ فتح المجال أمام التبادل التجاري، وتشجيع المناطق الحرة، والمعارض التجارية، والتجمعات الاقتصادية الصغيرة القائمة بين الدول الإسلامية، سواء أكانت في شكل ثنائيات اقتصادية أو تجمعات إقليمية مثل دول المغرب العربي، أو دول الخليج العربي.

٢/ تدريب الأيدي العاملة المحلية بحيث تكون قادرة على النهوض بالتكنولوجيا وسوق العمل.

(٨٩) التقرير السنوي للبنك الإسلامي للتنمية / ٩٤ لسنة ١٤٢٢ / ٢٠٠١ – ٢٠٠٢م.

(٩٠) المرجع السابق / ١٠٠.

(٩١) الاقتصادي / ٣٤، مرجع سابق.

٣/ تخفيض قيمة الرسوم الجمركية والضرائب ذات الأثر المماثل، بالإضافة إلى إخراج التعريفة الجمركية الموحدة تجاه العالم الخارجي إلى حيز الوجود، وهذا يعد الخطوة الأولى إلى السوق الإسلامية المشتركة. والعمود الفقري للتكامل الاقتصادي. والسبل الأمثل لتقوية دور الدول العربية والإسلامية عند التفاوض مع الدول العربية، والتكتلات الاقتصادية العالمية، وإن كان في مثل هذا الأمر صعوبة ويحتاج إلى جرأة، فعلى الدول الإسلامية التعاون فيما بينها، وأن تنظر نظرة مستقبلية في إطار المصلحة العامة لشعوبها.

وفي هذا الاطار أحرزت القمة الخليجية الـ ٢٣ التي عقدت في الدوحة يومي ٢١ و ٢٢ /١٢/٢٠٠٢ نتائج مهمة على صعيد التكامل الاقتصادي والتنمية[٩٢]، وذلك بالاعلان عن بدء تنفيذ الاتحاد الجمركي الخليجي اعتبارا من الاول من يناير ٢٠٠٣. وقد تم اعفاء اكثر من ٤٠٠ سلعة على مستوى دول التعاون مجتمعة ضمن الاتحاد الجمركي[٩٣] وهذا يشكل نقلة نوعية من مسيرة العمل الخليجي المشترك باعتبارها خطوة مهمة نحو انشاء سوق خليجية مشتركة بحلول عام ٢٠٠٧، وهي الأولى من نوعها في منطقة الشرق الاوسط، مع الحرص على الوصول إلى إصدار عملة خليجية موحدة وإقامة اتحاد نقدي في عام ٢٠١٠[٩٤]. وبعد مرور شهرين على انطلاق العمل الفعلي بالاتحاد الجمركي بين دول مجلس التعاون الخليجي قد يكون من المبكر جدا الحكم على مدى نجاح هذه الخطوة او فشلها.

٤/ تشجيع الاستثمار المحلي في سبيل تحقيق الاكتفاء الذاتي في جميع الاتجاهات.

٥/ تأسيس قاعدة اقتصادية بين الدول الإسلامية والعربية تقوم على تبادل المعلومات والخبرات في هذا المجال.

٦/ استحداث اليات جديدة ومتطورة لترجمة الامال والتطلعات الاقتصادية الى واقع عملي في حياة المسلمين من تعاون وتكامل بالإضافة إلى تطوير البنية التحتية وتشجيع الاستثمار، ودعم المؤسسات المالية والاقتصادية، ولا بد أن تتحول الأسواق الإقليمية الخليجية، والمغاربية إلى سوق عربية، وتتحول السوق العربية إلى سوق إسلامية مشتركة.

(٩٢) المرجع السابق /٣٣.

(٩٣) المرجع السابق /٣.

(٩٤) المرجع السابق/ ٣٤.

وهذه الطموحات لا تتحقق بالتمني ولكن بالتخطيط والجدية، وإيجاد البدائل التي نصنعها نحن التي تكون نابعة من هويتنا الدينية، ومتفقة ومبادئنا وقيمنا الإسلامية، فإن ذلك لا محالة ينتج نظرية اقتصادية صحيحة مثمرة، وهذا هو مفتاح النصر في كل شيء والمقدمة الحقيقية لقوتنا السياسية والعسكرية ولنهضتنا الحضارية.

هذه هي بعض السبل لتفعيل إقامة السوق الإسلامية المشتركة، مع ذكر بعض الخطوات للتعامل مع العولمة الاقتصادية، وعلى الأمة أن تسعى لاستلام دورها الريادي فتعمل لصناعة المستقبل وتفعل مراكز البحوث ومعاهد الدراسات، لتحقيق الكفاءة الفنية وصناعة الكوادر العاملة والمتخصصة، وصناعة الأفكار والمبتكرات وفق التصورات الإسلامية لخدمة المصلحة العربية والإسلامية والبشرية جمعاء، فالموقف من العولمة موقف مواجهة، الهزيمة فيه ممنوعة لأن القضية قضية وجود أو لا وجود. وتبدأ المواجهة بالتعامل الصحيح مع مبادئ ديننا الحنيف، ثم باستيعاب هذه العولمة وتفهمها ونقدها، وأن قدر هذه الأمة أن تصد كل فساد، وبهذا نالت الخيرية. **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾** [95]، وأن الوقوف بعيدا عن مجريات الأحداث، أو البقاء في ذيل قافلة من يضعون المستقبل على أهوائهم، والانقياد لهم ليس من طبع أمتنا التي ارتضى الله لها الخيرية، ومع كل هذا يظل تحقيق إقامة السوق الإسلامية المشتركة رهين العزيمة الصادقة والإرادة الفولاذية من القائمين على الدول الإسلامية، ومن كل مسلم حريص على نهضة أمته وتقدمها.

(٩٥) الآية ١١٠ سورة آل عمران.

خاتمة في النتائج والتوصيات

بعد هذه الجولة فإن ما ذكرته من أفكار أحسبها هادفة إلى رفع الأداء الاقتصادي العربي الإسلامي وتعجيل الخطوات إلى إيجاد سوق إسلامية مشتركة لمواجهة تحديات العولمة، ومع ذلك لا أزعم أنها تصور شامل واستراتيجي لما ينبغي تحقيقه، ولكنها قريبة منه، وتحوم حوله حتى نجعل من العالم ﴿قَرْيَة كانتْ آمنة مُطْمئنّة يأْتيها رزْقُها رغداً منْ كُلّ مكانٍ﴾[٩٦].

١/ وهذه بعض النتائج التي توصلت إليها، مع بعض التوصيات.

أولا: النتائج:

١/ إن المجتمع البشري لا يصل إلى السعادة والرخاء إلا بالرجوع إلى العوامل الواقعية التي تجمع بين البشر، ولا شك أن العامل المادي ليس هو العامل الحقيقي الذي يجمع بينهم بقدر ما هو عنصر للاختلاف والتنازع والاستغلال، قال رسول الله ﷺ {وَاللَّه ما الْفقر أخْشى علَيْكُمْ، ولَكِنْ أخْشَى أنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيا كما بُسطتْ علَى مَنْ كان قبْلكُمْ فتَنَافسُوهَا كَمَا تَنَافسُوهَا وَتُهْلكُكمْ كمَا أهْلَكَتْهُمْ}[٩٧].

٢/ إذا كان الهدف من العولمة الانفتاح والتعاون فلا حرج فيها، وإذا كان المقصد منها الأخذ والعطاء، فلا حرج كذلك. أما إذا كان المقصد منها أن تكون الأمة الإسلامية والعربية مجرد مستهلك على المستوى الاقتصادي، والثقافي والفكري فهذا يرفضه كل حر أبي، لأن هذا يعني الذوبان في الآخر وفقدان الهوية.

٣/ لو التزمت العولمة بضوابط إنسانية، واتخذت ميزان العدل أسلوبا متبعا في جميع معاملاتها، فإنها بذلك لا تشكل خطرا على البشرية.

٤/ أخطر المواقف التعامل مع العولمة بمعيار الرفض المطلق أو القبول المطلق، بل الأمر يحتاج إلى دراسة متأنية ومناقشة هادئة متزنة حتى نكون فاعلين مؤثرين.

(٩٦) الآية ١١٢ سورة النحل.

(٩٧) أخرجه البخاري في صحيحه ٦٣/٤ كتاب الجزية، باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب

٥/ العولمة ليست قدرا محتوما - كما يتصور البعض - يحدد مصير الدول الإسلامية، بل هي ظرف تاريخي يتطور فيه النظام الرأسمالي، وأن المسلمين هم قدر الله، ومصير الأمة مرتبط إلى حد كبير بتعامل المسلمين وتفاعلهم مع التحديات الراهنة.

٦/ الدعوة إلى إقامة سوق إسلامية مشتركة لا يتعارض إطلاقا مع الدعوة إلى إقامة سوق عربية مشتركة إذ لا مانع من التعاون والتكامل الاقتصادي العربي - خاصة في هذه المرحلة - ثم التعاون بين المسلمين جميعا.

ثانيا: التوصيات.

١/ مزيد من فهم العولمة والتعامل معها بحذر، وحري بالدول الإسلامية قبل الانخراط في العولمة مناقشة الأمر مناقشة هادئة. وعدم التسرع في اتخاذ القرار...

٢/ عقد اجتماعات وندوات تضم الاقتصاديين والتجار لدراسة ظاهرة العولمة بشكل عميق، ووضع الخطط والبرامج الاقتصادية التي تدعم إقامة السوق الإسلامية المشتركة والأسواق المحلية والعربية بما يضمن لها التقدم والنجاح.

٣/ التعرف المبكر على نقاط الاختلال والضعف في الأداء الاقتصادي لتجاوزها، وتعزيز نقاط القوة والتميز.

٤/ إعادة النظر في البيئة الإنتاجية وعوامل إنجاح الجودة، وتخفيض التكاليف، وتحديث التقانات، ووضع معايير عالمية لا تعتمد فقط على فاعلية أو قدرة الاقتصادي بل تعتمد أيضا على المسؤولية الاجتماعية.

٥/ تشجيع الاستثمار الحكومي والخاص في البنية التحتية والخدمية لامتصاص البطالة، وتوسيع السوق الداخلية والمشتركة.

٦/ الحد من قوى منظمة التجارة العالمية والتأكد من أن اللوائح عادلة ومناسبة لكل الدول الأعضاء، ووضع توجيهات لكبح جموح الشركات العابرة للقارات والحد من سيطرتها.

٧/ العمل على مساندة المجتمع المدني، ودفعه ليكون أكثر فاعلية، والعمل على زيادة مشاركة الأفراد المهمشين.

٨/ العمل على تعزيز التكامل الاقتصادي من وسط سريع التطور، وتجاوز مرحلة التنظير والأمنيات لمرحلة التخطيط الجاد والتطبيق العاجل لكل مشروعات التعاون الاقتصادي بين الدول الإسلامية، والدخول في التمويل المشترك لمشروعات التنمية الكبرى التي قد تفوق قدرات الدولة الواحدة، كاستصلاح الأراضي وزراعتها والصناعات الثقيلة والمعلوماتية والاتصالات.

٩/ تشجيع انتقال رؤوس الأموال والعمالة المدربة والخبرات والتكنولوجيا بين الدول الإسلامية.

١٠/ محاولة تناسي جراحات الماضي، وتجاوز الخلافات، وتغليب المصالح الاقتصادية على الخلافات السياسية وهذا ما أخذت به الدول الغربية فنجحت في إقامة سوق أوربية مشتركة.

١١/ التريث والتأكد من جميع الخطوات التنفيذية حتى لا تتعرض هذه التجربة للفشل. فإذا قامت وفشلت فمن الصعب أن تقوم مرة أخرى.

١٢/ إزالة كافة المعوقات لإقامة السوق الإسلامية المشتركة والصبر على طول الطريق، فإن السوق المشتركة لا تقام في يوم وليلة بل تحتاج إلى وقت وصبر.

١٣/ توسيع دائرة الصناعة في الدول الإسلامية والحرص على تطويرها، وإنشاء العديد من الشركات الإسلامية التي تتولى تنفيذ مشروعات إسلامية مشتركة، وتنسيق مجالات الإنتاج، وتقديم المشورة في النواحي التقنية والإدارة الصناعية والتنفيذ الصناعي.

١٤/ العمل على زيادة التجارة بين الدول الإسلامية وتنميتها في كل المجالات وخاصة في المحاصيل الاستراتيجية، فإن ذلك يخدم الصالح العام ويقارب الخطى إلى إقامة سوق إسلامية مشتركة.

١٥/ إيجاد آلية لتعويض بعض الدول الإسلامية عن انخفاض حصيلتها من الضرائب الجمركية بسبب تحرير تجارتها البينية.

وأختم حديثي بالتأكيد على أهمية إقامة السوق الإسلامية المشتركة خاصة في ظل إصرار الغرب على العولمة الاقتصادية فإنها تصبح فرض عين، وليس من باب التتمات والتحسينيات، إذ إنها تعد خطا دفاعيا مهما عن هوية الأمة، وحصنا حصينا لرعاية مصالحها ومع ذلك تظل السوق الإسلامية المشتركة مرحلة للتكامل الاقتصادي.

والحمد لله في البدء والختام والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للأنام.

د. عمر صالح بن عمر
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة الشارقة

الملاحق:

ملحق رقم (١)

الموارد الأرضية واستخداماتها في الوطن العربي

الف هكتار

	١٩٩٩	٢٠٠٠	نسبة التغير٪ ٩٩-٢٠٠٠
أولا: المساحة الزراعية الكلية	٦٧,١٣١	٧٠,٠٢٣	٤,٣١
١- الأراضي الزراعية المستديمة	٦,٩٦١	٧,٠٨٢	١,٧٤
٢- الأراضي الزراعية الموسمية	٦٠,١٧٠	٦٢,٩٤١	٤,٦١
أ - الزراعة المطرية	٣٣,٠٠٩	٣٣,٢٥٥	٠,٧٥
ب - الزراعة المروية	١٠,٣٣٠	١١,٠٦٣	٧,١٠
ج - الأراضي المتروكة (بور	١٦,٨٣١	١٨,٦٢٣	١٠,٦٥
ثانيا: الغابات	٢,١٢٧	١٠٠,٤٩٩٩	٩,٠٩
ثالثا: المراعي	٣٤١,٠٠٥	٣٥٠,٣٩٥	٢,٧٥

المصدر: التقرير العربي الموحد/ ٢٧٤ سبتمبر ٢٠٠١م

ملحق رقم (٢)

النمو في الناتج المحلي الحقيقي (٪)

المنطقة	٢٠٠٠	٢٠٠١	٢٠٠٢	٢٠٠٣
العالم	٣,٨	١	١,٦	٢,٦
الولايات المتحدة	٤,١	١,١	١	٣,٩
اليابان	١,٥	٠,٨-	٠,١	٢,٤
منطقة اليورو	٣,٥	١,٠	١,٣	٣,٦
البلدان النامية	٥,٥	٢,٩	٣,٧	٥,٢
الشرق الأوسط وشمال افريقيا	٣,٩	٣,٩	٢,٩	٣,٦

المصدر: التقرير الاقتصادي الخليجي ٢٠٠٢/٢٠٠٣، صفحة ٢٣، عن البنك الدولي آفاق الاقتصاد العالمي ٢٠٠٢.

ملحق رقم (٣)

حجم العمليات التمويلية والاستثمارية والقروض والسيولة

	البنك الإسلامي للتنمية		بنك دبي الإسلامي		مصرف قطر الإسلامي		بنك البحرين الإسلامي	
	١٤٢٠	١٤٢١	١٩٩٩	٢٠٠٠	١٩٩٩	٢٠٠٠	١٩٩٩	٢٠٠٠
محفظة القروض								
والتسليفات	١٧٩ ٦٩	١٩٦ ٨٢			٨٥٨	٩٣٨	٣٥٤.٦	٤١٦.٤
مجموع الاستثمارات					٧٨	٤٥		
أنشطة تمويلية واستثماريه			٧,٥٢٧,٩٦٩	٩ ٥٣٠ ٩٤٢				
استثمار في أراضي								
وعقارات			٥٩٩,٩٩٠	٦٦١ ١٥				
استثمارات أخرى			٣٦٣,٨٧٢	٤٣١,٤١٧				
مجموع تمويل المشروعات	٧١٥ ٥٠	٦٢٩,٩٩						
مجموع عمليات تمويل								
التجارة	٦٤٣.٦٨	١٣٢٣ ٧٢						
محفظة السوق الاسلامية	٧٩ ٠٦	١٤٩ ٧٢						
نسبة السيولة/			٤٦	٢٧	١١٤	١٤٥	٩٠ ٧	٩٣.٠
نوع العملة	الأرقام بملايين الدنانير الاسلامية[5]		ألف درهم اماراتي[4]		مليون دولار أمريكي[3]		مليون دولار أمريكي[2]	

ملحق رقم (٤)

الاستثمارات الأجنبية المباشرة (الرقم يمثل مليون دولار)

الدولة	١٩٩٤	١٩٩٩
الإمارات	٦٢	١٦٠
مجلس التعاون الخليجي	٨٢٨	٥٤٥٢
إجمالي الدول العربية	٢٧٢٠	٨٧٧٧

شؤون خليجية/ ٢٠٧، نقلا عن تقرير الاستثمار العالمي لعام ٢٠٠٠ الصادر عن مؤتمر الامم المتحدة للتجارة والتنمية «أونكتاد».

---

(١) تسمى سابقا عمليات المعونة الخاصة.

(٢) اتحاد المصارف العربية/ ٩١: العدد ٢٤٦، يونيو ٢٠٠١م.

(٣) اتحاد المصارف العربية/ ١٤٣ العدد ٢٤٩، سبتمبر ٢٠٠١م.

(٤) التقرير السنوي لبنك دبي الإسلامي عام ٢٠٠٠م صفحة ٢٩ و ٣١.

(٥) التقرير السنوي للبنك الإسلامي للتنمية لسنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠/٢٠٠١م صفحة ٢٠ و ٢١.

ملحق رقم (١/٥)

التجارة العربية الإجمالية

	مليار دولار		معدل التغير السنوي	
	١٩٩٩	٢٠٠٠*	١٩٩٩	٢٠٠٢*
الصادرات العربية	١٧٠٠	٢٤٣,٣	٢٢,٠	٤٣,١
لواردات العربية	١٤٤,٤	١٥٢,٥	٤,٦٠	٥,٦
الصادرات العالمية	٥٤٧٣	٦١٨٠	٤,٠	١٢,٥
الواردات العالمية	٥٧٢٩	٦٤٨٥	٤,٥	١٢,٥
وزن الصادرات العربية في الصادرات العالمية/	٣,١	٣,٩		
وزن الواردات العربية في الواردات العالمية/	٢,٥	٢,٤		

* أرقام أولية وتقديرية

المصدر التقرير الاقتصادي العربي الموحد/ ١٧٠ سبتمبر ٢٠٠١م.

ملحق رقم (٢/٥)

اتجاه التجارة الخارجية للدول العربية

	الصادرات		الواردات	
	١٩٩٩	٢٠	١٩٩٩	٢٠
الدول العربية	٨,٣	٧,٣	٩,٤	١٠,٢
الولايات المتحدة	١٠,٢	١٠,٧	١٣,٧	١٤,٤
اليابان	١٨,٤	١٨,٦	٨,٩	٩,٢
الاتحاد الأوربي	٢٧,١	٢٧,٩	٤٠,٨	٤٢,١
دول جنوب شرق اسيا	١٢,٠	١٢,٧	٦	٦,٣
باقي دول العالم	٢٤,١	٢٢,٨	٢١,١	١٧,٨
الإجمالي	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠	[illegible]

المصدر التقرير لاقتصادي العربي الموحد/ ١٧١ يبتمبر ٢٠٠١م.

ملحق رقم (٥/٣)

قيمة ونمو التجارة العربية البينية

	القيمة (مليار دولار)		معدل التغير السنوي ٪	
	١٩٩٩	٢٠٠٠	١٩٩٩	٢٠٠٠
التجارة العربية البينية	٢٧,٧	٣٣,٥	٣,٢	٢٠,٩
الصادرات العربية البينية (فوب	١٤,٠	١٧,٩	١,٦	٢٧,٠
الواردات العربية البينية (سيف	١٣,٦	١٥,٦	٤,٩	١٤,٦

المصدر: التقرير العربي الموحد/ ١٧٧: سبتمبر ٢٠٠١م.

ملحق رقم (٥/٤)

مساهمة التجارة البينية في التجارة العربية الإجمالية[1]

	في المائة	
	١٩٩٩	٢٠٠٠
نسبة الصادرات البينية إلى الصادرات العربية الإجمالية	٨,٣	٧,٣
نسبة الواردات البينية إلى الواردات العربية الإجمالية	٩,٤	١٠,٢

المصدر: التقرير الاقتصادي العربي الموحد/ ١٧٧. سبتمبر ٢٠٠١م

(١) التجارة البينية في التجارة الإسلامية لا تبعد كثيرا عن التجارة العربية فهي تمثل ١٠٪ من إجمالي تجارة الدول الإسلامية (الاقتصاد الإسلامي/ ٥٣: العدد ٢٠٨ بتاريخ ٣/١٤١٩هـ - ٧/١٩٩٨م.

ثبت المصادر والمراجع

١. إسرائيل والعرب والسوق الشرق أوسطية: د. محمود وهبة، الناشر المكتبة الأكاديمية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤.

٢. الإسلام والعولمة. د. أحمد عبد الرحمن، وآخرون، الدار القومية العربية، القاهرة، سنة ١٩٩٩.

٣. التقرير السنوي للبنك الإسلامي للتنمية، سنة ١٤٢٢.

٤. التقرير السنوي للبنك الإسلامي للتنمية، سنة ١٤٢١.

٥. التقرير الاقتصادي العربي الموحد، سنة ٢٠٠٠

٦. الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبع بالأوفست على الطبعة الثانية، سنة ١٩٥٧/١٣٧٦.

٧. جريدة الخليج الاقتصادي العددان ٨٣٧٣ و ٨٦١٥.

٨. جملة من الموضوعات من الشبكة المعلوماتية (الإنترنيت).

٩. السوق الإسلامية المشتركة. د. بابللي، مطبعة المدينة المنورة بالرياض، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٦.

١٠. السوق الإسلامية المشتركة. د. محمد بن علي العقلا، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، سنة ٢٠٠

١١. صحيح البخاري المكتبة الإسلامية باستنبول، تركيا، سنة ١٩٧٩.

١٢. صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير): محمد ناصر الألباني، أشرف على طبعه زهير الشاويش، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، سنة ١٤٠٨ / ١٩٨٨.

١٣. صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر إدارات البحوث العلمية والإفتاء بالسعودية، سنة ١٤٠٠/١٩٨٠

١٤. العولمة، دراسة تحليلية نقدية. د. عبد الله عثمان، دار الوراق، سنة ١٩٩٩.

١٥. فخ العولمة الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية هانس بيتر مارتين، وهارالد شومان، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، ٢٣٨، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الآخرة ١٤١٩، أكتوبر ١٩٩٨.

١٦. في مواجهة العولمة: أ. د. زكريا بشير إمام، مركز قاسم للمعلومات وخدمات المكتبات، الخرطوم، السودان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠/٢٠٠٠.

١٧. القرآن الكريم.

١٨. كتاب السنن لأبي داود سليمان بن أشعث الأزدي السجستاني، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩/١٩٩٨.

١٩. مجلة أخبار النفط والصناعة عدد ٣٨٩.

٢٠. مجلة الإمارات اليوم، العدد ١٢٣.

٢١. مجلة البعث الاقتصادي، العدد ٩٠.

٢٢. مجلة اتحاد مصارف، العددان ٢٤٦ و ٢٤٩.

٢٣. مجلة الدراسات الإعلامية، العدد ٩٧.

٢٤. مجلة شؤون خليجية العددان ٣١ و ١٧٦.

٢٥. مجلة الاقتصاد الإسلامي، الأعداد ٣٨ و ٤٨ و ٢٠٨ و ٢٢٤ و ٢٣٠.

٢٦. مجلة الاقتصادي العدد ١٨٨.

٢٧. مقاصد الشريعة الإسلامية: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢١/٢٠٠١.

٢٨. موطأ الإمام مالك، رواية يحيى بن يحيى الليثي، إعداد أحمد راتب عرموش، دار النفائس، بيروت الطبعة السابعة، سنة ١٤٠٣/١٩٨٣.

Abstract

ECONOMIC GLOBALIZATION AND THE MEANS OF ESTABLISHING AN ISLAMIC COMMON MARKET.

DR. UMAR SALEH BIN UMAR

This article aims to discuss the options and means of establishing an Islamic Common Market in the era of globalization. The article starts with an introduction highlighting the increased calls for a common Islamic market in the engulfing economic atmosphere created by globalization. The researcher moves on to list the requirements of establishing an Islamic common market. In the last part of the article, the four major means of establishing and activating an Islamic common market are discussed, namely: information, consultancy, investment and financing.

حكم زواج الكتابية بين الاطلاق والتقييد

الدكتوره

روحية مصطفى أحمد*

* أستاذة الفقه وأصوله المساعد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي

ملخص البحث:

هذه الدراسة تهدف إلى معرفة حكم زواج المسلم من الكتابية (يهودية كانت أم نصرانية) هل هو مباح على إطلاقه كما يظن كثير من الناس، أم أن هذه الإباحة مقيدة بشروط يجب توافرها عند الزواج بها، ولعل الذي دعاني إلى الكتابة في هذا الموضوع هو ما نراه في الآونة الأخيرة من كثرة زواج الرجال المسلمين من نساء أهل الكتاب وخاصة الأجنبيات منهن محتجين لإباحة هذاالزواج بنص الآية القرآنية المبيحة لذلك دون التمعن والنظر إلى كون هذه الآية مبيحة للزواج بهن على الإطلاق أم هي مقيدة، ودون النظر أيضاً إلى منهج السلف الصالح من الصحابة رضوان الله عليهم وغيرهم من فقهاء الأمصار في حكم هذا الزواج والاحتياطات التي ذكروها في ذلك وتظهر هذه الدراسة موقف الفقه الإسلامي من زواج المسلم من الكتابية وبأنه غير مباح على إطلاقه بل مقيد بضوابط شرعية يجب مراعاتها عند التفكير في الزواج بها مثل العفة عن الزنا، والإيمان بالله وعدم الإشتراك به، وألا تكون عدواً أو موالية لأعداء الإسلام، وألا يترتب على الزواج بها ضرر.

وتظهر هذه الدراسة أيضاً خطورة هذا النوع من الزواج وخاصة في وقتنا الحاضر الذي كثر فيه أعداء الإسلام وقويت شوكتهم وباتوا يبحثون عن كل الطرق التي ينفذون منها سهامهم ومطاعنهم إلى الإسلام وأهله، ومن هذه الوسائل والطرق إغراء الشباب المسلم بشتى الطرق للوقوع في براثنهم وإفساد دينهم عليهم عن طريق الزواج بنسائهم، وفي هذا الزواج مفاسد جمة وخصوصا على الأولاد من هذه الزوجة التي كثيرا ما تصبغ البيت كله بصبغتها، وتربي الأبناء والبنات على طريقتها، ومن ناحية تغيير لب الزوج إلى ما تميل إليه أو ترغب فقد تستهويه بحسنها ورفق طباعها فيستحسن ما تستحسن ويستهجن ما تستهجن، فلا يستنكر منها شرب خمر أو أكل خنزير وأول الشر استحسانه، وإنَّ ذلك، إن لم يقده إلى دينها، يضعف في نفسه الإحساس بدينه فيستهين بالفرائض، وان نابذ دينها كل المنابذة وأبدى استنكاره، كانت الجفوة التي لا يكون معها عشرة زوجية صحيحة، وأيضا لما يشكله هذا الزواج من آثار سلبية وأضرار محققة على المسلمات الصالحات للزواج، فقمت بعرض هذا البحث معتمدة على آراء أهل العلم والفقهاء من مختلف المذاهب الإسلامية وعلى الأخص المذاهب الأربعة، متوخية الدقة في الفهم والاستنباط والأمانة في النقل والتصرف وأرجو أن أكون بذلك قد وفقت.

تمهيد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى اله وأصحابه الطبين الطاهرين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعـــدُ

فإنَّ نظام الأسرة في الإسلام يقوم على عدة أسس ومبادئ هامة تتوافق مع مقاصد الأسرة وتخدمها من هذه المقاصد اختيار الزوجة. فوجهة نظر الإسلام في اختيار الزوجة مبنية على نظرته العامة لمقاصد الزواج، ففي الإسلام إن الزواج لا تقتصر ثمرته على إشباع الغريزة وتلبيتها، بل إن له وظائف جمة، وفيه كثير من المعاني التي تجعله أقرب إلى العبادة منه إلى العادة، فإن فيه إعفاف النفس والاخر، والقيام بمصالح المسلم العاجز عن القيام بها، وتهذيب الأخلاق، وتطهير المجتمع من الرذائل، وتوسعة الباطن بتحمل معاشرة الآخر، وغير ذلك مما هو عبادة يثاب المرء على فعلها [1] ولذلك يقول الله سبحانه وتعالى **﴿ولأمةٌ مؤمنةٌ خيْرٌ من مُشركةٍ ولوْ أعْجبتْكُمْ﴾** [2] ففي هذه الاية الكريمة مفاضلة بين نفسين ومقارنة بين مبدأين مؤمنة سليمة القلب صحيحة الاتجاه، ومشركة فاسدة العقيدة ضالة القصد . وتحكم الاية بأن الأولى خير من الثانية، فهذا يدل على أن مبنى الاختيار اعتبار سلامة العقيدة والخلق والاتجاه، قبل اعتبار الجمال، ولا يعني هذا إهدار قيمة الجمال في الزوجة أو الحرص على القبح' بل يعني شمول النظرة التي يوجهها الرجل إلى المرأة، لذلك يقول الرسول ﷺ * تنكح المرأة لأربع، لديها ولمالها ولحسبها ولجمالها فاظفر بذات الدين تربت يداك*[3]

ففي هذا الحديث الشريف يخبر الرسول ﷺ بأغراض الناس الغالبة في الزواج، ويحث الرجل على تقدير الدين والحرص عليه إلى جانب ما يريد في زوجته من أوصاف،

---

(١) أضواء على نظام الأسرة في الإسلام د. سعاد إبراهيم صالح ص ٢٨ وما بعدها.

(٢) سورة البقرة من الاية ٢٢١.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه/ كتاب الرضاع / رقم ٥٣ (١٥٦٦).

واعتبار الدين والحرص عليه يعني رغبة الإسلام في استقرار الأسرة، وتثبيت دعائمها، فإن زوجة بغير دين وبال على زوجها وذريتها، وفي هذا يقول الرسول ﷺ* الدنيا كلها متاع وخير متاعها المرأة الصالحة ...*[٤]، وقال أيضاً.* **لا تزوَّجُوا النساء لحسنهن فعسى حسنهن أن يرديهن، ولا تزوَّجُوهن لأموالهن فعسى أموالهن أن تطغيهن ولكن تزوَّجُوهن على الدين فلأمة سوداء ذات دين أفضل***[٥] وهناك أحاديث كثيرة أخرى تبين أبلغ بيان أن ليست أهمية الزواج في الإسلام قضاء حاجة مدنية فحسب، بل إن أكبر غاية أريدت من ورائه هي تحصين النفس وتطهير الأخلاق، وترقية حضارة الإسلام، وإنحاب أجيال مسلمة خالصة، ولا يكفي لبلوغ هذه الغاية أن يتزوج المسلمون، بل لابد أن يتزوجوا نساء مسلمات متدينات ذوات شرف وعفة، إذ لا يمكن أن يخرج إلى حيز الوجود مجتمع إسلامي صالح إلا بازدواج هؤلاء الرجال والنساء، ومن المحال أن يُنْجَبَ جيل مسلم صالح إلا من بطون هؤلاء الأمهات[٦].

ولما كان الزواج من المسلمة يحقق هذه الأهداف والمقاصد كان الأولى للمسلم ألا يتزوج إلا مسلمة لتَمَامِ الألفة من كل وجه أما زواج المسلم من غير المسلمات (أعني الكتابيات) فقد رأيت ورأى الكثيرون غيري مفاسد جمة من وراء هذا الزواج، فكثيرا ما يذهب بعض أبناء العرب إلى أوروبا وأمريكا للدراسة في جامعاتها، أو للتدريب في مصانعها، أو للعمل في مؤسساتها، وقد يمتد به الزمن هناك إلى سنوات ثم يعود أحدهم يصحب زوجة أجنبية، لغتها غير لغته، وجنسيتها غير جنسيته، وتقاليدها غير تقاليده فبيته أصبح بماديته ومعنوياته أمريكي الطابع أو أوروبياً في كل شيء، ويزداد الضرر حين يولد لهما أطفال، فهم يشبون – غالبا – على ما تريد الأم، لا على ما يريد الأب إن كان له إرادة، فهم أدنى إليها، وألصق بها، وأعمق تأثراً بها وخصوصا إذا ولدوا في أرضها وبين قومها هي، وهنا

---

(٤) المرجع السابق / كتاب الرضاع/ حديث رقم (١٤٧٦).

(٥) أخرجه ابن ماجة في سننه/ كتاب النكاح/ باب تزويج ذوات الدين حديث رقم ١٨٥٩/ في إسناده الأفريقي وهو عبد الرحمن بن زياد بن أنعم وهو ضعيف، والحديث رواه ابن حبّان في صحيحه بإسناد آخر [مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة للبصيري/ مطبوع على هامش سنن ابن ماجة/٢/ ٤١٥ حديث رقم ١٨٥٩/ ط أولى دار المعرفة بيروت/ ١٤١٦ - ١٩٩٦م]

(٦) الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة/ أبو الأعلى المودودي ص ١٢٢، ١٢٣.

ينشأ هؤلاء الأولاد على دين الأم، وعلى احترام قيمها ومفاهيمها وتقاليدها... حتى لو بقوا على دين الأب، فإنما يبقون عليه اسما وصورة، لا حقيقة وفعلا، ومعنى هذا أننا نخسر هؤلاء الناشئة دينيا وقوميا، إن لم نخسر آباءَهم أيضا.

وهذا الصنف أهون ضررا من صنف آخر يتزوج الأجنبية، ثم يستقر ويبقى معها في وطنها وبين قومها؛ بحيث يندمج فيهم شيئا فشيئا، ولا يكاد يذكر دينه وأهله ووطنه وأمته أما أولاده فهم ينشئون أوروبيين أو أمريكيين، وربما في الاعتقاد أيضا، وربما فقدوا الملامح والاسم كذلك، فلم يبق لهم شيءٌ يذكرهم بأنهم انحدروا من أصول عربية أو إسلامية، وليس هذا هو الضرر الوحيد فحسب، بل لما يشكله هذا الزواج من أضرار جسيمة على الفتيات المسلمات الصالحات للزواج وفي ذلك فتنة وأي فتنة(٧).

والأسباب التي تقف وراء هذه الظاهرة - فيما يتراءى لي - هي

١- الرغبة في الانعتاق من غلاء المهور، وكثرة تكاليف الزواج التي أصبحت طابعا مميزا للزواج في البيئات العربية والإسلامية وسيطرة الفكر المادي، والخضوع لعامل التقليد والمباهاة.

٢- غياب الشباب عن أوطانهم فترة لغرض العمل، أو الدراسة مما يجعلهم يقدمون على الزواج بحثاً عن الاستقرار وتحصين النفس.

٣- الأغراض الشخصية كالحصول على الجنسية، أو الطمع في ثروة المرأة أو الاستهواء لحسنها.

٤- الانبهار بالأفكار والنظريات الغربية القائلة بأن المرأة الأوروبية أكثر إدراكاً من المرأة المسلمة لأصول المدنية وأوعى لشئون الحياة، وأعرف بحقوق الزوج وتوفير السعادة له ولذا يعد الزواج منها مظهرا من مظاهر الرقي والتقدم.

٥- إن بعض الشباب ربما أقدم على الزواج من المرأة الأجنبية بدافع خير يتمثل في تحصين النفس، أو التأثير على المرأة وأسرتها لهدايتهم بتعاليم الإسلام - على أن مثل هذا قليل - إلى غير ذلك من الأسباب.

---

(٧) فتاوى معاصرة/ د. يوسف القرضاوي ١/٤٧٣، ٤٧٤.

ولما كان اعتقادي أن الإسلام لا يبيح ما فيه ضرر أو مفسدة أثرت الكتابة في هذا الموضوع، ومعالجته في ضوء النصوص الأصلية للشريعة، وفي ضوء مقاصدها ومبادئها العامة وأصولها الكلية.

المنهج العلمي للموضوع وخطة البحث:

أما عن المنهج الذي اتبعته في عرض هذا الموضوع فهو منهج المقارنة والموازنة داخل المذاهب الأربعة وأضفت إليها مذهبي الظاهرية والشيعة واعتمدت في المادة الفقهية على أمهات الكتب والمصادر وخاصة ما كان أوضح بياناً وأفصح عبارة واعتنيت ببيان وجه الاستدلال من الكتاب والسنة معتمدة في ذلك على كتب أحكام القرآن وأحاديث الأحكام، واعتنيت أيضاً بعزو الآيات القرآنية مبينة اسم السورة ورقم الآية بالهامش، وكذلك تخريج الأحاديث النبوية والآثار معتمدة في ذلك على الكتب الصحيحة أولاً، ثم بعد ذلك قمت بمناقشة أدلة كل فريق والرد عليها إن أمكن، كما قمت بترجيح ما قويت أدلته وظهرت حجته غير متعصبة لقول قائل ولا لمذهب إمام وفي نهاية المناقشة قدمت آرائي حول هذه الدراسة وأهم النتائج والتوصيات التي انتهى إليها البحث معضدة ما أقوله بأقوال وآراء للمعاصرين الذين لا يشك مسلم في إخلاصهم وعلمهم وأرجو أن أكون بذلك قد وفقت.

من هذا المنطلق تناولت الموضوع بالبحث والدراسة وفق خطة منهجية بدأتها بتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

التمهيد: ويشتمل على أهمية الموضوع والمنهج العلمي للموضوع وخطة البحث:

المبحث الأول: حكم زواج المسلم بكتابية من أهل دار الإسلام.

المبحث الثاني: حكم زواج المسلم بكتابية من أهل دار الحرب.

المبحث الثالث: آرائي حول هذه الدراسة.

الخاتمة: وتتضمن النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

هذا وقد اجتهدت قدر استطاعتي أن يكون البحث جامعاً بين السهولة اللفظية والدقة المنهجية والأمانة العلمية في كل ما عرضت من اراء وأفكار، فأرجو من اللّه تعالى ألا أحرم أجر من اجتهد ومثوبة من نوى لكل مجتهد نصيب ولكل امرئ ما نوى، وما توفيقي إلا باللّه عليه توكلت وإليه أنيب وآخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين.

حكم زواج المسلم من الكتابية

مدخل:

لا تَخْلُو الكتابية (يهودية كانت أم نصرانية) من أن تنتمي إلى إحدى الدارين: إما من أهل دار الإسلام وتسمى ذمية، وإما من أهل دار الحرب، وتسمى حربية إذا كانت تبقى في دار الحرب، وتسمى مستأمنة إذا دخلت دار الإسلام بأمان مؤقت .... ولذا سأبحث هذا الموضوع في مبحثين:

المبحث الأول: حكم زواج المسلم بكتابية من أهل دار الإسلام.

المبحث الثاني: حكم زواج المسلم بكتابية من أهل دار الحرب.

المبحث الأول

حكم زواج المسلم بكتابية من أهل دار الإسلام

اختلف الفقهاء في حكم زواج المسلم بكتابية «يهودية أو نصرانية» من أهل دار الإسلام وهي ما تسمى «ذمية» على أربعة أقوال:

القول الأول:

يجوز للمسلم أن يتروج كتابية من أهل الذمة بشرط أن تكون حرة محصنة أي عفيفة والأولى له أن لا يفعل ذلك إلا للضرورة مثل رجاء إسلامها وعدم توافر المسلمات، به قال جمهور الفقهاء من الحنفية[8] وابن القاسم من المالكية[9] والشافعية في قول[10] والحنابلة[11] والظاهرية[12] وأحمد بن عيسى، ومحمد بن منصور من فقهاء الشيعة الزيدية وهو الصحيح من مذهب الإمام زيد بن علي وأخيه الباقر والصادق[13].

(٨) بدائع الصنائع/ ٢/٥٥٣، تبيين الحقائق/ ٢/١٠٩، شرح فتح القدير ٢/٣٧٢.
(٩) حاشية الدسوقي ٢/٢٦٧، المدونة الكبرى المجلد الثاني ص ٢١٦.
(١٠) نهاية المحتاج ٦/٢٩٠، تحفة المحتاج ٧/٣٣٢
(١١) الإنصاف ٨/١٣٥، المبدع في شرح المقنع ٧/٧١، الروض المربع ١/٢٧٤.
(١٢) المحلى لابن حزم ٩/٤٤٥.
(١٣) البحر الزخار ٤/٤٠ وما بعدها.

القول الثاني:

يكره للمسلم نكاح الكتابية الذمية به قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وإليه ذهب المالكية[14] والشافعية في رواية[15] والقاضي من الحنابلة وكذا ابن تيمية[16] وابن كثير[17] وأصحاب هذا الرأي انقسموا إلى قسمين:

القسم الأول: يكره للمسلم أن يتزوج ذمية مطلقا به قال عمر بن الخطاب ومالك بن أنس حكى ذلك ابن القاسم رحمه الله قائلا: «قال مالك: أكره نساء أهل الذمة اليهودية والنصرانية»[18].

وقال أيضا فيما ذكره ابن حبيب عنه «نكاح اليهودية والنصرانية وإن كان قد أحله الله تعالى مستثقل مذموم»[19].

القسم الثاني: وهو أحد قولي الشافعية وبعض الحنابلة يكره مع وجود المسلمة، فيقول الشافعية: «يكره للمسلم أن يتزوج ذمية مع وجود امرأة مسلمة، ولم يرج إسلامها وذلك كي لا تفتنه بفرط ميله إليها أو ولده، وإن لم توجد مسلمة فلا كراهة في ذلك»[20].

القول الثالث:

يحرم على المسلم نكاح الكتابية مطلقاً سواء كانت ذمية أم حربية وسواء كانت في دار الإسلام أم في دار الحرب به قال: عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، كما حرمه على الرواية الراجحة كل من عمر بن الخطاب وابن عباس، كما قال بالتحريم محمد بن الحنفية

---

(١٤) المواق على هامش مواهب الجليل ٣/٤٧٦، ٤٧٧، حاشية الدسوقي ٢/٢٦٧، شرح الخرشي ٣/٢٢٦.

(١٥) مغني المحتاج ٣/١٨٧ ونهاية المحتاج ٦/٢٨٥.

(١٦) المبدع في شرح المقنع ٧/٧١، كشاف القناع ٣/٤٨، الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية ص ٢١٧.

(١٧) تفسير ابن كثير ٢/٢٠.

(١٨) المدونة الكبرى المجلد الثاني ص ٣٠٦.

(١٩) الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي ١/٩٨٠.

(٢٠) تحفة المحتاج ٧/٣٢٢، نهاية المحتاج ٦/٢٩٠، أسنى المطالب ٣/١٦١، مغني المحتاج ٧/١٨٧، الإنصاف ٨/١٣٥، المبدع ٧/٧١.

والهادي والقاسم والنفس الزكية ويوسف الثلاثي من فقهاء الشيعة الزيدية[21] والشيعة الإمامية[22] كما رجح هذا القول من علمائنا المعاصرين د. يوسف القرضاوي[23]، د. محمد عقله[24] والأستاذ عبد المتعال الجبري[25]، والشيخ أبو الأعلى المودودي[26].

القول الرابع:

يباح للمسلم نكاح الكتابية من اليهود أو النصارى مطلقا محصنة كانت أو غير محصنة به قال: محمد بن جرير الطبري[27]، والشيعة الإمامية في رواية[28].

الأدلــة

أدلة القول:

استدل أصحاب القول الأول على ما ذهبوا إليه من جواز نكاح المسلم من الكتابيات المحصنات - أي العفيفات - بالكتاب، والسنة، والإجماع، والأثر، والمعقول

أولا: دليل الكتاب.

قال تعالى ﴿اليوم أُحلّ لكم الطّيّباتُ وطعام الذين أُوتوا الكتاب حلٌ لكم وطعامكم حلٌ لهم والمُحْصناتُ من المؤمنات والمُحْصناتُ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أُجورهُنّ مُحْصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهُو في الآخرة من الخاسرين﴾[29].

---

(٢١) الروض النضير ٤/٢٧١.

(٢٢) ذهب بعض الإمامية إلى أنه لا يجوز نكاح الكتابية في النكاح الدائم ويجوز في نكاح المتعة [شرائع الاسلام ٢/٢٦٤].

(٢٣) فتاوى معاصرة - د. يوسف القرضاوي ٢/٤٧١.

(٢٤) نظام الأسرة في الإسلام - د. محمد عقلة ١/٣٠١ وما بعدها.

(٢٥) جريمة الزواج بغير المسلمات - الأستاذ عبد المتعال الجبري ص ٣٥ وما بعدها.

(٢٦) الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة - الشيخ أبو الأعلى المودودي ص ١٢٤ وما بعدها.

(٢٧) تفسير الطبري ٩/٥٧٨، ٥٧٩.

(٢٨) شرائع الإسلام ٢/٢٦٤، سفينة النجاة ٢/٣٨٥، ٣٨٦.

(٢٩) سورة المائدة آية ٥.

وَجهُ الدَّلالةِ من وُجوهٍ:

أ – إن اللّه سبحانه وتعالى ذكر الطيبات من الطعام والطيبات من النكاح فقال: ﴿**اليوم أحل لكم الطيبات....**﴾ والزانية خبيثة بنص القران، واللّه تعالى حرم على عباده الخبائث[30]، قال تعالى: ﴿**ويُحِلُّ لهم الطَّيِّباتِ ويُحرِّمُ عليهم الخبائث**﴾[31].

ب – المراد بالمحصنات في هذه الآية الكريمة هن العفائف دون الزانيات والبغايا، لأن اللّه سبحانه وتعالى ذكر الإحصان في جانب الرجل كما ذكره في جانب المرأة، فقال سبحانه: ﴿**إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين**﴾ وهذا إحصان عفة بلا شك، وكذلك الإحصان المذكور في جانب المرأة[32].

ج – المراد بالإحصان في هذه الآية الكريمة العفة، قال تعالى: ﴿**ومريمَ ابنةَ عمرانَ التي أحصنت فرجَها فنفخنا فيه من رُّوحنا**﴾[33] أي أعفت فرجها.

د – روي عن ابن عباس رضي اللّه عنهما أنَّهُ قال. * **المحصنات* العفيفات من أهل الكتاب حل لكم إذا آتيتموهن أجورهن**[34]. وقال الشعبي: ***هو أن تحصن فرجها فلا تزني***[35].

هـ – وروي عن عمر رضي الله عنه ما يدل على أن المعنى عنده ذلك، وهو ما رواه شقيق بن سلمة قال.*تزوج حذيفة بيهودية فكتب إليه عمر أن خل سبيلها فكتب إليه حذيفة أحرام هي؟ فكتب إليه عمر: لا ولكني أخاف أن تواقعوا المومسات منهن، قال أبو عبيد يعني العواهر* فهذا يدل على أن معنى الإحصان عنده ها هنا كان على العفة[36].

---

(٣٠) أحكام أهل الذمة لابن القيم ٢/٤١٩، ٤٢٠، دستور الأسرة في ظلال القران/د. أحمد فائز ص ٩١.

(٣١) سورة الأعراف من الآية ١٥٧.

(٣٢) تبيين الحقائق ٢/١١٠، الجامع لأحكام القران للقرطبي ٣/٢١٧٧، المغني لابن قدامه ٦/٥٩٠، المحلى ٩/٥٤٦.

(٣٣) سورة التحريم من الآية ١٢.

(٣٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى/ كتاب النكاح/ باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب ٧/١٧١.

(٣٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٢١٧٧.

(٣٦) أورده الجصاص في أحكام القرآن ٣/٣٢٣، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى/ كتاب النكاح/ باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب ٧/١٧٢.

ثانيا: دليل السنة

أ - يحل زواج نساء أهل الكتاب لأن النبي ﷺ تزوج صفية بنت حيي بن أخطب زعيم اليهود وسيد بني النضير، وتزوج أيضاً مارية القبطية.

ب - عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال في المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم»[٣٧].

وجه الدلالة:

قال الرازي في تفسيره [لو لم يكن نكاح نساء أهل الكتاب جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا][٣٨].

ثالثا: دليل الإجماع

ذكر كثير من العلماء الإجماع على جواز نكاح المسلم من الكتابية من هؤلاء الجصاص[٣٩] وابن المنذر[٤٠]، ومع إجماع الفقهاء على جواز نكاح نساء أهل الكتاب «الذميات» الحرائر العفيفات إلا أنهم قالوا الأولى أن لا يفعل ذلك إلا لضرورة مثل رجاء إسلامها، إذا كان يعتقد استجابتها للإسلام حقا أو عدم توافر المسلمات. والخوف من الوقوع في العنت[٤١] دليل ذلك أخرج البيهقي في سننه عن أبي الزبير انه سمع جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يُسأل عن نكاح المسلم اليهودية أو النصرانية فقال تزوجناهما زمن الفتح بالكوفة مع سعد بن أبي وقاص ونحن لا نكاد نجد المسلمات كثيراً فلما رجعنا طلقناهن[٤٢]

(٣٧) اخرجه البيهقي في السنن الكبرى / كتاب النكاح / باب تحريم حرائر اهل الشرك دون اهل الكتاب ٧/ ١٠٣

(٣٨) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ٦/٧٩.

(٣٩) أحكام القران للجصاص ٣/٣٢٤

(٤٠) أوجز المسالك إلى موطأ مالك ٩/٣٨٥، ٣٨٦، المغني لابن قدامة، ٩/٥٩٠، ٥٨٩.

(٤١) شرح فتح القدير ٣/٣٢١، نهاية المحتاج ٦/٨٥، مغني المحتاج ٣/١٨٧.

(٤٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى/كتاب النكاح/ باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب ١/١١٢

رابعاً: دليل الأثر

ثبت عن بعض الصحابة رضوان الله عليهم أنهم تزوجوا نصرانيات ويهوديات من أهل الذمة من ذلك:

أ - عن عبد الله بن السائب من بني المطلب أن عثمان بن عفان ﵁ نكح ابنة الفرافصة الكلبية وهي نصرانية على نسائه ثم أسلمت على يديه[43].

ب - وأورد الجصاص هذا الأثر السابق عن عثمان ثم قال: وتزوج طلحة بن عبيد الله ﵁ - يهودية من أهل الشام، ولم ينقل أن أحداً من الصحابة أنكر ذلك، فعلم أنهم متفقون على جواز نكاح الكتابيات[44].

خامساً: دليل المعقول

يحل للمسلم نكاح الكتابية «الذمية» الحرة العفيفة تأليفا لأهل الكتاب ليروا حسن معاملة الإسلام وسهولة شريعة الإسلام؛ لأن هذا يظهر بالتزوج منهن؛ لأن الرجل هو صاحب الولاية والقوامة على المرأة، فإذا تزوج المسلم كتابية وأحسن معاملتها وعشرتها، كان ذلك دليلا على أن ما هو عليه من الدين القويم يدعو إلى الحق وإلى العدل وحسن المعاملة مع المسلمين وغير المسلمين، وقد يدعو ذلك المرأة الكتابية إلى اعتناق الإسلام عن رضا واختيار دون جبر أو إكراه[45] لأنها أمنت بكتب الأنبياء ورسله في الجملة.. .. والزواج يدعوها إلى الإسلام وينبهها إلى حقيقة الأمر، فجاز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة وهو رجاء ميلها إلى دين زوجها المسلم فإن الغالب على النساء الميل إلى أزواجهن، وإيثارهن على الأباء والأمهات ولهذا حرمت المسلمة على المشرك[46].

(٤٣) المرجع السابق

(٤٤) أحكام القرآن للجصاص ٣٣٣/١.

(٤٥) تفسير المنار/ محمد رشيد رضا ٣٥١/٢.

(٤٦) بدائع الصنائع/ ٥٥٢/٢، حاشية الدسوقي ٢٦٧/٢، مغني المحتاج ١٨٧/٣، المبدع في شرح المقنع ٧٠/٧، المحلى ٤٤٥/٩، البحر الزخار ٤٠/٤، ٤١، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين/ د. عبد المنعم أحمد بركة ص ١٦٨.

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني على كراهية نكاح المسلم للكتابية كراهة تحريمية بالكتاب، والأثر، والمعقول.

أولا: دليل الكتاب

قال تعالى ﴿والمُحصَناتُ من الذين أُوتوا الكتاب من قبلكم﴾[47]

وجه الدلالة:

في هذه الآية الكريمة قيَّدَ اللّه سبحانه وتعالى الكتابية بكونها عفيفة محصنة، فإن اللّه تعالى لم يبح كل كتابية، بل قيَّد في اياته الإباحة بالإحصان. قال ابن كثير «والظاهر ان المرد بالمحصنات العفائف عن الزنى، كما في الاية الأخرى. ﴿محصناتٍ غير مسافحات ولا متخذات أخدانٍ﴾[48] نعم لا يجوز للمسلم بحال أن يتزوج من فتاة تسلم زمامها لأي رجل، بل يجب أن تكون مستقيمة نظيفة بعيدة عن الشبهات وهذا أحفظ لدينه وأنقى لنسله، وهذا القول هو ما ذهب إليه ابن كثير وقوّاه، وذكر أنه رأي الجمهور وقال «هو الأشبه لئلا يجتمع فيها أن تكون ذمية، وهي مع ذلك غير عفيفة، فيفسد حالها بالكلية، ويتحصل زوجها على ما قيل في المثل: حشفاً وسوء كيلة»[49].

ثانيا: دليل الأثر

أ - عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد اللّه رضي الله عنه يُسأل عن نكاح المسلم اليهودية والنصرانية فقال تزوجناهن زمن الفتح بالكوفة مع سعد بن أبي وقاص ونحن لا نكاد نجد المسلمات كثيرًا فلما رَجَعْنا طلقناهن وقال لا يرثن مسلما ولا يرثهن، ونساؤهم لنا حل ونساؤنا عليهم حرام[50] من هذا الأثر يتضح أن زواج المسلم من الكتابية كان للضرورة وهي عدم توافر المسلمات.

(٤٧) سورة المائدة من الاية ٥.

(٤٨) سورة النساء من الاية ٢٥.

(٤٩) تفسير ابن كثير ٢/٢٠.

(٥٠) سبق تخريجه ص ٨.

ب – روي أن حذيفة بن اليمان كان في المدائن فتزوج بها يهودية، فكتب إليه عمر رضي الله عنه أن خل سبيلها فكتب إليه حذيفة أحرام هي؟ فكتب إليه عمر لا ولكن أخاف أن تعاطوا المومسات منهن، ثم طلقها حذيفة بعد ذلك، فقيل لحذيفة، ألا طلقتها حين أمرك عمر؟ قال: كرهت أن يرى الناس أني ركبت أمرا لا ينبغي لي [٥١] وفي رواية أخرى عن أبي وائل قال: تزوج حذيفة رضي الله عنه يهودية فكتب إليه عمر رضي الله عنه أن يفارقها فقال: إني خشيت أن تَدَعوا المسلمات وتنكحوا المومسات[٥٢].

وجه الدلالة:

من هذا الأثر يتضح أن عمر رضي الله عنه إنما كَرِهَ نكاح الكتابية خشية أن يتساهل بعض الناس في شروط الإحصان. «العفاف» الذي قيَّد به القرآن حل الزواج منهن، حتى يتعاطَوا زواج الفاجرات والمومسات، وكلتاهما مفسدة ينبغي أن تُمْنَع قبل وقوعها، عملاً بسد الذرائع، ولعل هذا نفسه ما جعل عمر رضي الله عنه يعزم عَلَى طلحة بن عبيد اللّه إلا طلق امرأة كتابية تزوجها، وكانت بنت عظيم يهود كما في مصنف عبد الرزاق[٥٣].

قال الدكتور محمد عقلة: إنه منطق الحرص والغيرة على المرأة المسلمة أن تتعرض للفتنة في نفسها ودينها، بعزوف الرجل عنها إيثارًا لجمال الكتابية، مما يحرمها حقوقها في الزواج من أحد أبناء دينها، ويؤخذ من قول عمر الذي عرف بحصافة رأيه، وثاقب نظره في الأمور أنه يحق لولي الأمر أن يعمل على الإقلال من بعض المباحات مراعاة للمصلحة العامة [٥٤].

ج – وورد عن الإمام الحسن البصري أن رجلا سأله: أيتزوج الرجل المرأة من أهل الكتاب؟

(٥١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى «مختصراً» كتاب النكاح/ باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب ١٧٢/٧، ابن كثير في تفسيره ٢٥٧/١ وصحح إسناده، وأورده ابن القيم في أحكام أهل الذمة ٤٢١/٢ «اللفظ له».

(٥٢) أخرجه البيهقي – الكتاب والباب السابق.

(٥٣) المصنف لعبد الرزاق / كتاب النكاح/ باب نكاح نساء أهل الكتاب ١٧٨،١٧٧/٧.

(٥٤) نظام الأسرة في الإسلام د. محمد عقله ٣٠٢/١.

فقال: ما له ولأهل الكتاب؛ وقد أكثر اللّه المسلمات! فإن كان ولا بد فاعلا فليعمد إليها حصاناً «أي محصنة» غير مسافحة قال الرجل وما المسافحة؟ قال. هي التي إذا لمح الرجل إليها بعينه اتبعته»[55].

وعلة الكراهية عند المالكية ترجع إلى أسباب منها:

١- أنها تأكل الخنزير، وتشرب الخمر.

٢- أنها تلد منه أولاداً، فتغذي ولدها على دينها، وتطعمه الحرام، وتسقيه الخمر، وتذهب به إلى الكنيسة، وليس له منعها من ذلك[56].

وقال الشافعية يكره للمسلم أن يتزوج ذمية مع وجود امرأة مسلمة، ولم يُرج إسلامها وذلك كي لا تفتنه بفرط ميله إليها أو ولده، وإن لم توجد مسلمة فلا كراهة في ذلك[57].

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث على حرمة زواج المسلم من الكتابية مطلقا - بالكتاب، والقياس، والأثر، والمعقول.

أولا: دليل الكتاب

أ - قال تعالى: ﴿**ولا تَنْكِحُوا المشركاتِ حتى يُؤْمِنَّ**﴾[58]

وجه الدلالة:

في هذه الاية الكريمة حرم اللّه سبحانه وتعالى المشركات، والكتابية مشركة فلا يجوز نكاحها[59] فاليهودية مشركة لقوله تعالى ﴿**وقالت اليهودُ عُزَيْر ابنُ الله**﴾[60] وكذا النصرانية مشركة لقوله تعالى: ﴿**وقالت النَّصارى المسيحُ ابنُ الله**﴾[61] وإذا كانت

---

(٥٥) أورده الطبري في تاريخه ولم أقف عليه

(٥٦) المدونة الكبرى المجلد الثاني ص ٢١٦، حاشية الدسوقي ٢/٢٦٧.

(٥٧) نهاية المحتاج ٦/٢٩٠، مغني المحتاج ٣/١٨٧، أسنى المطالب ٣/١٦١،

(٥٨) سورة البقرة من الاية ٢٢١.

(٥٩) تبيين الحقائق ٢/١٠٩، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ٦/٦١.

(٦٠) سورة التوبة من الآية ٣٠.

(٦١) سورة التوبة من الاية ٣٠.

اليهودية والنصرانية كافرة فلا يحل إمساكها ولا التزوج منها لقوله تعالى: ﴿**ولا تُمسِكُوا بِعِصمِ الكَوافِرِ**﴾[٦٢] أي أن الكتابية إن اعتقدت التثليث، أو اعتقدت أن عزير ابن الله، وأن المسيح ابن الله، فلا يجوز للمسلم أن يتزوجها، لأنها تدخل في عموم قوله تعالى: ﴿**ولا تنكِحُوا المشركاتِ حتى يُؤمنَّ**﴾ وقد قال الله تعالى في شأن أهل الكتاب الذين قالوا إن عزير ابن الله والمسيح ابن الله ﴿**سبحانه وتعالى عما يشركون**﴾ فقد وصفهم سبحانه بالشرك فلا يجوز نكاحُ نسائهم[٦٣].

ب - قال تعالى: ﴿ **ومن لمْ يستطعْ منكم طَوْلاً أن يَنكح المُحصَناتِ المؤمناتِ فمن مَّا ملكت أيمانُكم من فتياتِكُم المؤمناتِ، والله أعلم بإيمانكم، بعضكم من بعضٍ...**﴾[٦٤].

وجـه الدلالة:

من هذه الاية الكريمة نفهم أن الله سبحانه وتعالى رخص للمسلم إذا عجز عن مهر الحرة ونفقات زواجها أن يتزوج أمة مؤمنة، وإذا استثنينا ابن حزم فإننا نجد اتفاق العلماء على أن وصف الفتيات - أي الأماء - بأنُهُنَّ مؤمنات شرط له اعتباره الشرعي، فلا ينكح الحر أمة غير مؤمنة بأي حال، فإذا كان شرط الزواج هو الإحصان والإيمان في الحرائر بمقتضى النص في أعلى درجات الزوجات، وكان شرط الزواج في الإماء هو نفس الشرط «الإحصان والإيمان».

وذلك بمقتضى النص في أقل درجات الزوجات، فإن ما بينهما من درجات الزوجات الكتابيات يكون على نفس الشرط وهو الإحصان والإيمان، لأن المطوي أو الوسط بين الطرفين المتماثلين يكون على نفس الامتداد والشرط، وإلا وجب ذكر جملة اعتراضية تفيد الاحتراز[٦٥].

أما قوله تعالى في نفس سياق هذه الآية ﴿**بعضُكُم من بعضٍ**﴾ فهو يشي بالتلاحم بين

(٦٢) سورة الممتحنة من الاية ١٠

(٦٣) تبيين الحقائق ٢/١٠٩.

(٦٤) سورة النساء من الاية ٢٥.

(٦٥) جريمة الزواج بغير المسلمات / عبد المتعال الجبري ص ٥٥

الزوجين حتى لكأنهما جسد واحد، وهذا التعبير يستخدم فيمن هم جنس واحد ومعتقد واحد، وهو هنا كما في الحديث «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا» وهو كما في القرآن الكريم: ﴿**المنافقون والمنافقاتُ بعضهم من بعض**﴾[66].

وهذاالتلاحم المطلوب لا يمكن أن يتم إلا إذا اشترك الزوجان في العقيدة بأبعادها وأفاقها في تصور المبدأ والمعاد وما يليق بالله ورسوله، كما أنه لا يتصور أن يتم بين طرفين أحدهما مسلم والأخر كافر وإن كانت كتابية[67].

ج قال تعالى ﴿**لا تجدُ قومًا يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادُّون من حادَّ الله ورسوله ولو كانوا أباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم**﴾[68].

وقال تعالى ﴿**...لا تتخذوا عدُوّي وعدوّكم أولياء، تُلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق**﴾[69] وقال تعالى ﴿**يا أيها الذين امنوا لا تتولَّوا قوما غضب الله عليهم قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفارُ من أصحاب القبور**﴾[70]

وجه الدلالة:

عندما تتكاثر في القران الكريم صيغ النهي عن موادة الكفار وموالاتهم نهياً مطلقا، فإن ذلك يعني تحريم كل علاقة من شأنها أن تؤدي إلى الموالاة، وليس بعد صلة المصاهرة مودة ولا بعد رابطتها رابطة[71].

ثانيا دليل القياس من وجوه:

أ – الكتابية كافرة فأشبهت الحربية المتفق على تحريم الزواج منها.

ب – اختلاف الدين يمنع توارث الزوجين، فلما حرمت الموارثة حرمت المناكحة

ج – لما حرم نكاح الكافر للمسلمة حَرُم العكس، لأن هذا هو العدل الفطري

(٦٦) سورة التوبة من الاية ٦٧.

(٦٧) جريمة الزواج بغير المسلمات ص : ٥٥.

(٦٨) سورة المجادلة من الاية ٢٢.

(٦٩) سورة الممتحنة من الاية ١.

(٧٠) سورة الممتحنة ، الآية ١٣

(٧١) جريمة الزواج بغير المسلمات ص ٥٨و ٥٩.

ثالثا: دليل الأثر

أ - أخرج ابن جرير عن شهر بن حوشب قال: سمعت عبد اللّه بن عباس يقول: نهى رسول الله ﷺ عن أصناف النساء إلا ما كان من المؤمنات المهاجرات - أي نهي عن كل ذات دين غير الإسلام - وقال اللّه تعالى. ﴿**ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله**﴾ وقد نكح طلحة بن عبيد اللّه يهودية، ونكح حذيفة بن اليمان نصرانية، فغضب عمر بن الخطاب غضبا شديدا، حتى هم أن يسطو عليهما، فقالا نحن نطلق يا أمير المؤمنين، ولا تغضب، فقال لئن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن، ولكن أنتزعهن عنكما صغرة «ذلة» قماء[٧٢].

وفي رواية أخرى: ولكن أنتزعهن منكم انتزاعا.

قال السايس ورحم اللّه عمر بن الخطاب، فقد كان ينظر إلى مصالح المسلمين، نسائهم ورجالهم، ويسوسهم بالنظر والمصلحة، وما أحوجنا إلى مثل هذه السياسة، فإن كثيراً من الشباب المسلمين رغبوا عن الزواج من المحصنات المسلمات إلى الزواج بالكتابيات الأجنبيات[٧٣].

ب - أخرج البخاري بإسناده عن نافع أن ابن عمر كان إذا سئل عن نكاح النصرانية قال. إن اللّه حرم المشركات على المؤمنين - يعني قوله تعالى: ﴿**ولا تنكحُوا المشركات حتى يؤمنَّ**﴾

ولا أعلم من الإشراك شيئاً أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى وهو عبد من عباد اللّه[٧٤].

وجه الدلالة:

من هذا الأثر يتضح لنا أن ابن عمر رضي اللّه عنهما عد الكتابية مشركة، وحرم الزواج بها مطلقا حرة أو أمة، عفيفة أو مسافحة، حربية أو ذمية وهذا القول من ابن عمر رضي اللّه عنهما لا يكون إلا بتوقيف.

(٧٢) أورده الفخر الرازي في التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ٦٧/٦.

(٧٣) أحكام القرآن للسايس ٢٤٣/١.

(٧٤) أخرجه البخاري في صحيحه (المطبوع على هامش فتح الباري) كتاب الطلاق باب قوله تعالى ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنَّ ......**﴾ (الآية) ١٠٨/١٢.

ج - وعن ميمون بن مهران قال: قلت لابن عمر: إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب، أفننكح نساءهم ونأكل طعامهم؟ قال: فقرأ عليَّ آية التحليل التي في سورة المائدة وآية التحريم التي في سورة البقدرة وهي: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ قال: قلت لابن عمر: إني أقرأ ما تقرأ، أفننكح نساءهم ونأكل طعامهم؟ قال: فأعاد عليَّ آية التحليل وآية التحريم[٧٥].

وجه الدلالة:

الأصل في الأبضاع - أي وَطْءُ النساء - الحرمة، فلما تعارض دليل الحل وهو آية ﴿والمحصناتُ من الذين أُوتوا الكتاب من قبلكم﴾[٧٦] ودليل الحرمة وهو آية ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمِنَ﴾[٧٧] تساقط الدليلان فوجب بقاء حكم الأصل وهو الحرمة[٧٨].

د - روي عن عطاء أنه قال: «إنما رخص الله تعالى في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت، لأنه كان في المسلمات قلة، وأما الآن ففيهن الكثرة العظيمة فزالت الحاجة، فلا جرم زالت الرخصة»[٧٩].

ومعنى ذلك: أن نكاح الكتابيات لا يحل لزوال الرخصة بزوال الحاجة.

قال ابن حجر: وهذا ظاهر في أنه خص الإباحة بحال دون حال[٨٠].

ثم علق الفخر الرازي على هذا الأثر فقال: قال الله تعالى: ﴿لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء﴾[٨١]

(٧٥) أورده الجصاص في أحكام القرآن ٣/٣٢٤.

(٧٦) سورة المائدة من الآية ٥.

(٧٧) سورة البقرة من الآية ٢٢١

(٧٨) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ٦/٦٢.

(٧٩) أورده ابن حجر في فتح الباري ١٢/١٠٩ وإسناده حسن، وأسنده إلى ابن أبي شيبة في مصنفه.

(٨٠) فتح الباري ١٢/١٠٩.

(٨١) سورة الممتحنة من الآية ١.

ذلك وقال: ﴿لا تتخذوا بطانةً من دُونكم﴾[82] إذ عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة ويصير ذلك سببا لميل الزوج إلى دينها، وعند حصول الولد فربما مال الولد إلى دينها وكان من الخاسرين، وهذا أعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة، فلو كان المراد بقوله. ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ هو إباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الآية عَقِيبَها من التناقض وهو غير جائز[83].

أدلة القول الرابع:

استدل أصحاب القول الرابع على ما ذهبوا إليه من إباحة زواج المسلم من الكتابية مطلقا بالكتاب.

قال تعالى: **﴿والمحصناتُ من المؤمناتِ والمحصناتُ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾**[84].

وجه الدلالة:

يرى محمد بن جرير إباحة الكتابيات على الإطلاق وقد أسس ذلك على أن المراد بالمحصنات : الحرائر مطلقا.

ونص عبارته كالآتي: [فنكاح حرائر المسلمين وأهل الكتاب حلال للمؤمنين كن قد أتين بفاحشة أو لم يأتين بفاحشة ذمية كانت أو حربية، بعد أن تكون بموضع لا يخاف الناكح فيه على ولده أن يجبر عَلَى الكفر بظاهر[85] قوله تعالى: **﴿والمحصناتُ من المؤمناتِ، والمحصناتُ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾**.

المناقشة

مناقشة أدلة القول الأول

أ – أولا دليل الكتاب

نوقش استدلالهم بقوله تعالى: **﴿والمحصناتُ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾**

(٨٢) سورة آل عمران من الآية ١١٨.

(٨٣) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ٦/٦٢.

(٨٤) سورة المائدة من الآية ٥.

(٨٥) تفسير الطبري ٩/٥٧٨، ٥٧٩.

على حلٍّ زواج الكتابية الذمية المحصنة بأن المراد من قوله تعالى: ﴿**والمحصناتُ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾ من كانت كتابية ثم أسلمت لأنهم كانوا يأنفون عن نكاحها[٨٦].

قال الأستاذ عبد المتعال الجبري: إنَّ المراد من قوله تعالى: ﴿**والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾ إباحة الكتابيات ممن كن قبل الإسلام وذلك للاتي:

إن آية المائدة قيدت المحصنات الكتابيات بشرط خاص وهو «من قبلكم» أي من قبل الوحي إليكم... فالآية بمثابة قرار تصفية وإنهاء مشكلة محددة في جيل محدد، والطبقة تنتهي المشكلة بانقراضها فلا يفتح باب القياس عليها.. فإذا لم نقل إنَّ المحصنات من الذين أوتوا الكتاب هن اللاتي أسلمن فإن الاية تحدد حل زواج الكتابيات ممن كن موجودات قبل البعثة «من قبلكم» من كانت متزوجة لا يفسخ عقدها، ومن لم تكن متزوجة يحل زواجها. أما من تولد بعد البعثة فلا يحل لمسلم أن ينكحها، وعلى هذا فلا نسخ، وكل من الايات محكم والقارئ للاية ﴿**اليوم أُحلّ لكم الطيباتُ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حلٌّ لكم وطعامُكم حلٌّ لهم والمحصناتُ من المؤمنات، والمحصناتُ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾ يلاحظ أن الله تعالى عندما بين ما يحل من الطعام، ذكر عَامَّةَ جميع أهل الكتاب دون تحديد جيل منهم بعينه، ولكنه سبحانه عندما ذكر حل المحصنات قيد هذا بقوله «من قبلكم» فحدد جيلاً في عصر بعينه.. ولا يمتد الحكم إلى ما بعده، فهو من باب تخصيص العام، لأن اية البقرة وهي قوله تعالى ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنَّ**﴾ نزلت بلفظ عام يشمل كل من أشركن. ثم نزلت اية المائدة لتخصيص العام واستثناء الكتابيات من هذا التحريم، وقيد العموم الذي في كلمة «من الذين أوتوا الكتاب» بقيد زمني وهو قوله «من قبلكم» وهذا كالاستثناء من «المشركات» والاستثناء من عموم الكافرات في آية الممتحنة ﴿**ولا تُمسِكُوا بعِصَمِ الكوافِرِ**﴾.

ومن سوء الأدب أن يقول قائل: أن كلمة من «قبلكم» زائدة في المصحف، فحاشا الله أن يقع في كلامه العزيز حشو من القول لغير فائدة لها قيمة تشريعية وتربوية[٨٧].

أجيب: بأن ظاهر الآية يدل على خلاف هذا التأويل؛ لأن قوله تعالى: ﴿**اليوم أحل لكم**

(٨٦) الجامع لأحكام القران للقرطبي ١/٩٨١

(٨٧) جريمة الزواج بغير المسلمات ص ٤٦.

الطيبات﴾ نص في التحليل وهو يدل على تحريم سابق ولو كان المراد به دفع الأنفة لكَفَى قوله. ﴿**والمحصنات من المؤمنات**﴾ لعمومه كل من أمن ولم يبق لعطف الكتابيات فائدة، والقرآن منزه عن التكرار واللغو[88].

ثانيا: مناقشة دليل السنة

أما الاحتجاج بزواج النبي ﷺ من كتابيات فلا حجة لأحد في دعوى حل زواج الكتابية بتزوج النبي ﷺ مارية القبطية وصفية بنت حيي بن أخطب زعيم اليهود وسيد بني النضير لأنهما أسلمتا، فقد ثبت إسلام صفية قبل بنائه عليها صلوات اللّه وسلامه عليه، كما ثبت أنه ﷺ أعتق صفية وجعل عتقها صداقها، وكذلك أسلمت مارية، ثم إن النبي ﷺ أنجب من مارية ولده بالتسري لا بالزواج فهي أمته التي أهداها إليه المقوقس والتسري بالأمة متفق على جوازه مطلقا[89].

ثالثا: مناقشة دليل الإجماع

إن ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من دعوى الإجماع على حل زواج المسلم من الكتابية الذمية منقوض بمخالفة طوائف من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار[90] كما سبق عرضه من خلال أقوال الفقهاء.

رابعا: مناقشة دليل الأثر

إن ما ثبت عن بعض الصحابة رضوان اللّه عنهم من زواجهم نصرانية ويهودية من أهل الذمة كعثمان بن عفان رضي الله عنه فأقول: من باب حسن الظن بالصحابة الكرام رضي اللّه عنهم وتخيرهم لنطفهم وإقتدائهم بسنة رسول اللّه ﷺ أن هذا الزواج الذي وقع منهم للكتابيات كان لضرورة رجاء إسلامها ولا يتوافر هذا القصد في أي كتابية وإنما في الحرائر العفيفات الصائنات لأعراضهن وشرفهن لذلك تحقق ما قصد من هذا الزواج، فقد أسلمت زوجة عثمان رضي الله عنه وحسُن إسلامها، وقليل من الكتابيات الآن من يتوافر لديها هذا القصد من الرغبة في الإسلام أو تتوافر صفة الإحصان والعفاف فيها وخاصة إذا كانت كتابية غربية؟؟!!!

---

(٨٨) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٢٥، الروض النضير ٤/٦٤، ٦٥.

(٨٩) جريمة الزواج بغير المسلمات ص ١٢٥.

أما ما أورده الجصاص من أن طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية من أهل الشام ولم ينقل أنَّ أحدًا من الصحابة أنكر ذلك، فعلم أنهم متفقون على جواز نكاح الكتابيات فيُرد على ذلك من وجهين.

الأول. يُرْوى أنه عندما تأول طلحة بن عبيد الله وحذيفة بن اليمان آية المائدة فتزوجا بكتابيتين سخط عمر على تأويلهما للآية تأويلا لا يتفق مع عموم آية المجادلة وآيات المتحنة وأمثالها في القرآن الكريم، وهمّ أن يسطوَ عليهما، وحين قالا لعمر: نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تحزن، قال رضي الله عنه: إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن، ولكن أنتزعهن منكم[91].

فهذه العبارة من عمر رضي الله عنه تدل على أنه يرى عدم إباحة زواج المسلم من الكتابية مطلقا ومثل هذاالقول من عمر رضي الله عنه عنه لا يكون إلا بتوقيف.

الثاني. إن عمل الصحابة حين يخالفهم غيرهم لا يكون حجة، وبخاصة إذا وقع استنكار لفعلهم، أو كان عملا له طابعه الفردي ولم يأخذ طابع العموم... وهذا هو الذي حدث فقد استنكر عمر رضي الله عنه ما حدث وخمدت الفتنة فتجنبها الصحابة والتابعون فلم يتزوجوا من الكتابيات قبل إسلامهن، فما روي من عمل بعض الصحابة والصورة هكذا يُسقط الاستدلال به. وفضلا عن هذا فهناك جهالة في الرواية تلمسها في زوجة حذيفة، فقد اضطربت الرواية قيل إنها نصرانية وقيل يهودية وقيل مجوسية[92].

مناقشة أدلة القول الثاني:

إن ما ذهب إليه عمر بن الخطاب ومن وافقه من فقهاء الأمصار من كراهة التزوج بالكتابية لعدم التأكد من عفافها أو لكونها تأكل الخنزير وتشرب الخمر وتغذي به ولدها أو في حال توافر المسلمات أو غير ذلك من المعاني.

أقول كل هذه الأمور تجعل الزواج من الكتابية محرما وليس مكروها فقط، وإني أرى

(٩٠) الحاوي الكبير ٩/٢٢٢.

(٩١) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ٦/٦٧.

(٩٢) أوردها البيهقي في السنن الكبرى / كتاب النكاح/ باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب ٧/١٧٣.

أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه حرم الزواج بهن ولو لم يكن محرما عنده لما عزم على الصحابة بتركه ولما انتزع من طلحة بن عبيد الله وغيره زوجاتهم الكتابيات ورفض أن يقوموا بطلاقهن وقال عبارته التي لا تحتمل غير الحرمة من الزواج بهن: (إن حل طلاقهن فقد حل زواجهن ولكن أنتزعهن منكم).

مناقشة أدلة القول الثالث:

سلك جمهور الفقهاء في مناقشة ما ذهب إليه ابن عمر رضي الله عنهما ثلاثة مسالك هي:

أ – ادعاء نسخ

ب – التخصيص

جـ – الجمع «التأويل»

المسلك الأول. دعوى نسخ أيتي البقرة والممتحنة، قال تعالى: ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن**﴾[93]، وقوله تعالى: ﴿**ولا تمسكوا بعصم الكوافر**﴾[94].

ذهب بعض المفسرين إلى أن هاتين الأيتين نسختا بقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿**اليوم أُحِلَّ لكم الطيباتُ، وطعامُ الذين أُوتُوا الكتابَ حِلٌّ لكم وطعامكم حِلٌّ لهم والمحصناتُ من المؤمنات والمحصناتُ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾[95].

قالوا أية البقرة كانت تحرم زواج المشركات عموما سواء منهن الكتابيات والمجوسيات والوثنيات، وأية الممتحنة كانت تحرم استبقاء المشركات وجميع الكفار في عصمة الرجل المسلم ثم لما نزلت أية المائدة أصبح زواج المسلم بالكتابية مباحا ونسخ حكم التحريم العام، ومما يؤيد ذلك، أن هذه الآية في سورة المائدة ونزولها متأخر عن نزول الآية الأولى في سورة البقرة والمتأخر هو الناسخ للمتقدم[96].

(٩٣) سورة البقرة من الآية ٢٢١.

(٩٤) سورة المتحنة آية ١٠.

(٩٥) سورة المائدة من الآية ٥.

(٩٦) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٢٣، بدائع الصنائع ٢/٢٧١، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/٩٨٠، الحاوي الكبير ٩/٢٢١، المغني لابن قدامة ٦/٥٩٠.

أجيب: إن قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ منسوخ بقوله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ نسخ الخاص بالعام، أي أن الاية التي في سورة البقرة هي الناسخة، والتي في المائدة هي المنسوخة وعليه يحرم نكاح كل مشركة كتابية أو غير كتابية.

قال ابن حجر العسقلاني: وكأنه (أي ابن عمر) يرى أنَّ آية المائدة مسوخة[97] وقال أبو جعفر الصادق حينما سئل عن قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ هي منسوخة بقوله تعالى ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾[98].

رد هذا: يمتنع أن تكون هذه الاية من سورة البقرة ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ ناسخة للاية التي في سورة المائدة ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ لأن البقرة من أول ما نزل بالمدينة، والمائدة من اخر ما نزل، والقاعدة أن المتأخر ينسخ المتقدم العكس[99].

وقد روي عن جبير بن نفير قال: حججت فدخلت على عائشة رضي الله عنها فقالت لي يا جبير هل تقرأ المائدة؟ فقلت: نعم، قالت: «أما إنها اخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه، وما وجدتم من حرام فحرموه»[100].

ويؤيد ذلك أيضا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: [نزلت هذه الاية: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ فحجز الناس عنهن، حتى نزلت الآية التي بعدها: ﴿اليوم أحل لكم الطيبات.... والمحصنات من المؤمنات، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم....﴾ فنكح الناس نساء أهل الكتاب][101].

(٩٧) فتح الباري ١٢/١١٥.

(٩٨) قلائد الدرر للجزائري الشيعي ٣/١١٨، والآية من سورة الممتحنة رقم ١٠.

(٩٩) الجامع لأحكام القرآن ١/٩٨٠.

(١٠٠) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى / ٧/١٧٢.

وهذا الحديث له شواهد كثيرة منها ما رواه البيهقي أيضاً في سننه الكبرى عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال أن آخر سورة نزلت سورة المائدة: «السنن الكبرى ٧/١٧٢.

(١٠١) أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/٢٧٤ وأسنده للطبراني ورجاله ثقاة.

المسلك الثاني: وهو التخصيص

قالوا: إن قوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن**﴾[102] عامٌ، وقوله تعالى: ﴿**والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾[103] خاصٌ، والخاص من حكمه أن يكون قاضياً على العَامّ ومخصصاً له سواء تقدم عليه أو تأخر عنه، فعلى هذا يكون قوله: ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن**﴾ مخصوصاً بقوله: ﴿**والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾[104].

المسلك الثالث: «التأويل» الجمع

قالوا. إن لفظ المشركات المذكور في قوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا المشركات**﴾ مختص بأهل الأوثان، وهو إذا أطلق في القرآن انصرف إليهم، ولا يدخل فيه أهل الكتاب بدليل قوله تعالى: ﴿**ما يودُّ الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن يُنَزَّل عليكم من خير من ربكم**﴾[105]

وقوله تعالى: ﴿**لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة**﴾[106] فقد عطف أهل الكتاب على المشركين وهذا يقتضي أنهم غيرهم لأن العطف يقتضي المغايرة في المعنى[107] وعلى ذلك يحل للمسلم الزواج من الكتابيات عملاً باية المائدة دون المشركات عملاً بأية البقرة.

أجيب على هذا من وجهين:

الأول: القول بأن المراد من لفظ المشركات الوثنيات دون الكتابيات مردود لأن الشافعية والمالكية في قوله تعالى: ﴿**إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم**

---

(١٠٢) سورة البقرة الأية ٢٢١.

(١٠٣) سورة المائدة آية ٥.

(١٠٤) أحكام القرآن للجصاص ٣٢٥/٣، الحاوي الكبير ٢٢١/٩.

(١٠٥) سورة البقرة اية ١٠٥.

(١٠٦) سورة البينة آية ١.

(١٠٧) أحكام القران للجصاص ٣٢٥/٣، تبيين الحقائق ١١٠/٢، الجامع لأحكام القران للقرطبي ٩٨١/١، تفسير ابن كثير ٢١/٢، المبدع ٧١/٧.

هذا﴾[108] حملوه على الكتابي والوثني معا كما أن الحنفية حملوا المشرك على الكتابي والوثني معا في قوله تعالى: **﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾**[109] فقبلوا منهم الإسلام، بينما الذي قيل في الكتابيين «حتى يُعْطُوا الجزية عن يدٍ وهم صَاغرون»[110] اعتبار الشرك مصطلحا شرعيا على الكفار جميعا ومنهم الكتابيون، ولكنهم في موضوع الزواج بالكتابيات فرقوا بينهن وبين المشركات، على حين لم يفرقوا بين النوعين في الجهاد ومحاربتهم[111].

وإذا نظرنا - اليوم - إلى بعض الكتابيين ينكرون التثليث، فإنه يمكن أن نتصور أنه كان في عهد النبوة كتابيون مشركون وآخرون موحدون، ولكل منهم حكمه في عملية الزواج غير أنه بعد عصر النبي ﷺ لا يوجد بين الكتابيين الموحدين من النصارى توحيد صحيح كالتوحيد الذي عليه المسلمون، ولو أنهم كانوا على التوحيد الذي جاء به الإسلام لأسلموا. لأن من توحيد الله توحيد الإيمان بكافة رسله ومنهم محمد ﷺ **﴿لا نفرق بين أحد من رسله﴾**[112] **﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا أولئك هم الكافرون حقاً﴾**[113].

الوجه الثاني: أما قولهم المشرك ليس من أهل الكتاب ولهذا عطف على أهل الكتاب في قوله تعالى: **﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة﴾**[114] والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فهذا مردود بقوله تعالى: **﴿واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم﴾**[115] وقوله تعالى

(١٠٨) سورة التوبة من الآية ٢٨.

(١٠٩) سورة التوبة من الآية ٥.

(١١٠) سورة التوبة من الاية ٢٩.

(١١١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١٤٨/٢.

(١١٢) سورة البقرة من الاية ٢٨٥.

(١١٣) سورة النساء من الايتين ١٥٠، ١٥١.

(١١٤) سورة البينة آية ١.

(١١٥) سورة الأحزاب من الآية ٧.

(١١٦) سورة البقرة آية ٩٨.

﴿من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدوٌ للكافرين﴾[116]
فاللّه سبحانه وتعالى ذكر النبيين في الاية الأولى ثم ذكر نوحاً وغيره وهم من النبيين.... واتضح بهذا أن العطف لم يَقتَضِ المغايرة هنا وهكذا قال سبحانه في الآية الثانية «وملائكته» ثم عطف عليهم جبريل وميكال وهما من الملائكة، فبطلت شبهة القول بأن العطف يقتضي المغايرة تلك التي يعتمد عليها الذين يفرقون بين الكافرة المشركة والكتابية كسيد سابق حديثا والقرطبي وابن قدامة قديما[117]. مما سبق يتضح لنا فساد القول بحل زواج الكتابيات، لأنه حل مبني على ما اشتهر من أن الكتابيات هن غير المشركات ولسن مشركات، وذلك بعد أن تبين أن لفظ الشرك اصطلاح يندرج تحته كل كافرة ، ولأن تطور الألفاظ حتى تصبح ذات مدلول عرفي غير مدلولها الذي هو لها في أصل اللغة، أو في الاصطلاح الشرعي.. لا يخرجها عن دلالتها الأصلية في الاصطلاح الشرعي.

ولابن حزم وجهة نظر في مناقشة ما ذهب إليه ابن عمر.

قال اللّه تعالى يقول: **﴿ولا تنكحوا المشركاتِ حتى يؤمنّ﴾**[118] فلو لم تأت إلا هذه الاية لكان القول قول ابن عمر، لكن وجدنا اللّه يقول: **﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا اتيتموهن أجورهن﴾**[119] فكان الواجب الطاعة لكلتا الأيتين وأن لا نترك إحداهما للأخرى، فمن أخذ بقول ابن عمر فقد خالف هذه الاية وهذا لا يجوز ولا سبيل إلى الطاعة لهما إلا بأن نستثني الأقل من الأكثر فوجب استثناء إباحة المحصنات من أهل الكتاب بالزواج من جملة تحريم المشركات، ويبقى سائر ذلك على التحريم بالآية لا يجوز غير هذا[120].

أجيب: أن الأكثر هو المشركات، فكل توحيد غير توحيد المسلمين فيه شرك، والقرآن يشير إلى هذا بقوله: **﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾**[121].

---

(١١٧) الجامع لأحكام القران للقرطبي ٩٨٠/١ وما بعدها، المغني لابن قدامة ٥٩٠/٦، فقه السنة/ سيد سابق ٣٦/٣ ط ١٩٧٦م.

(١١٨) سورة البقرة الاية ٢٢١.

(١١٩) سورة المائدة الآية ٥.

(١٢٠) المحلى لابن حزم ٤٤٥/٩.

(١٢١) سورة يوسف الآية ١٠٦.

ثم إن إحصائية الكتابيين بالنسبة إلى الوثنيين في العالم تدل على أن المشركين بمعنى غير الكتابيين هم الأقل أفنعكس القاعدة إذن ونقول إن زواج المشركات جائز ونكاح الكتابيات محرم لأن قاعدة ابن حزم تقول يجب استثناء الأقل من الأكثر لنعمل النصين، إن قول ابن حزم باطل وبرهانه ساقط[١٢٢].

مناقشة دليل الأثر

أ - قال ابن جرير معقبا عل أثر عمر رضي الله عنه وأما القول الذي رواه شهر بن حوشب عن ابن عباس عن عمر من تفريقه بين طلحة وحذيفة وامرأتيهما اللتين كانتا كتابيتين فقول لا معنى له، لمخالفتهما ما الأمة مجمعة على تحليله بكتاب الله تعالى ذكره وخبر رسول الله ﷺ . وقد روي عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه من القول بخلاف ذلك ما هو أصح منه إسنادا، وروى بسنده عن عمر المسلم يتزوج المسلمة، وإنما كره عمر لطلحة وحذيفة رضي الله عنهما - نكاح اليهودية والنصرانية حذراً من أن يقتدي بهما الناس فيزهدوا في المسلمات. أو غير ذلك من المعاني[١٢٣].

أقول أليس في زهد المسلمين عن الزواج بالمسلمات رغبة في نساء أهل الكتاب ما يقتضي حرمة زواج المسلم من الكتابية تفاديا لهذا الضرر المحقق بالمسلمات الصالحات للزواج.

وأيضا الكتابية تتزوج الكتابي والمسلم وغيرهما والمسلمة لا تتزوج إلا المسلم فإذا تزوج المسلم الكتابية من يتزوج المسلمة إذن؟!!

ب - أما المنقول عن ابن عمر رضي الله عنهما وتلاوته للآيتين، فلا يدل هذا المنقول على أنه كان يرى تحريم نساء أهل الكتاب، وإنما يدل على توقفه في المسألة، كما هو واضح في رواية ميمون بن مهران حيث سأل ابن عمر عن نكاح نساء أهل الكتاب، فقرأ عليه الآيتين ولم يرد على ذلك، فدل على توقفه في المسألة، ولو كان يعتقد جازماً تحريم نكاح الكتابيات لصرح بذلك - لأن هذا وقت بيان ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة

(١٢٢) جريمة الزواج بغير المسلمات ص ٧٤ وما بعدها.

(١٢٣) تفسير الطبري ٥٧٩/٩، تفسير ابن كثير ٣١/٢.

ويدل على ذلك ما قاله النَّحَّاس. وأما حديث ابن عمر فلا حجة فيه لأن عبد الله بن عمر كان رجلاً متوقفاً، فلما سمع الآيتين في واحدة التحريم، وفي الأخرى التحليل، ولم يبلغه النسخ توقف ولم يؤخذ عنه ذكر النسخ، وإنما تؤول عليه، وليس يؤخذ الناسخ والمنسوخ بالتأويل فضلاً عن أنه ورد عن ابن عمر ما يدل على أنه كره الزواج بهن ولم يحرمه[124].

أُجِيبُ: الحق أن الحجة في قول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، ولا حُجَّة في قول النحاس، لأنه إذا كان ابن عمر لم يبلغه النسخ، ولم يرد عن رسول الله ﷺ حديث صحيح ولا سقيم يقول: يجب العمل بآية كذا أو يبطل العمل أو يوقف العمل بالاية التي تناقضها إذا كان هذا صحيحا ومعلوما فإن دعوى النسخ مرفوضة[125].

وأما ما قيل عن ابن عمر من أنه كره الزواج بالكتابيات ولم يحرمه فهو خلاف الظاهر من مذهب ابن عمر، وجزم كل من ذكر هذه المسألة بأن ابن عمر ذهب إلى تحريم الزواج بالكتابيات مطلقاً.

ج - أما ما نقل عن عطاء رحمه الله - من أن نكاح الكتابيات كان رخصة يوم كانت النساء قليلات، وقد كثر عدد المسلمات فارتفعت الرخصة، فهذا يُرد عليه بأن آية حل نساء أهل الكتاب في سورة المائدة، وسورة المائدة من أواخر ما نزل من القرآن الكريم، وقد كثر عدد المسلمين وبضمنهم المسلمات على أنّ آية حِلّ الكتابيات جاءت مطلقة غير مقيدة بقلة عدد المسلمات، فلا يجوز القول به بدون دليل، ولا دليل على هذا القول[126].

أقول: كل ما ذكر من انتقادات لقول ابن عمر رضي الله عنهما لا ينال من حجية ما ذهب إليه؛ لأن لفظ المشركات وإن كان يختلف عن لفظ الكتابيات - كما ذهب إلى ذلك كثير من الفقهاء - لا ينال مما ذهب إليه ابن عمر لأن هذا الاختلاف لا يمنع من أن تكون الكتابية جامعة بين الأمرين أي: كتابية مشركة وهذا هو ما ذهب إليه ابن عمر فهي إن كانت كتابية

---

(١٢٤) الحاوي الكبير ٩/٢٢٢ أورد الجصاص في أحكام القرآن ٣/٣٢٤ عن نافع عن ابن عمر أنه كان لا يرى بأساً بطعام أهل الكتاب ويكره نكاح نسائهم، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

(١٢٥) جريمة الزواج بغير المسلمات ص ٩٥ - ٩٦.

(١٢٦) المفصل في أحكام المرأة د. عبد الكريم زيدان ٧/١٧.

في الأصل ثم اعتقدت التثليث أو قالت إن الله هو المسيح بن مريم فهي مشركة بنص الاية نفسها يقول الله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة﴾[127] وقال تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم﴾[128] وعلى ذلك لا يحل لمسلم الزواج بها لاتفاقهم جميعا على حرمة زواج المسلم من الكافرة أو المشركة لذلك قال الفخر الرازي: لفظ المشركين يندرج فيهم الكفار من أهل الكتاب[129].

ومما يؤيد هذا القول ما قاله الماوردي والذي ذهب إليه ابن عمر يقتضي تخصيص المنع بمن يشرك من أهل الكتاب لا من يوحد، وله أن يحمل اية الحل على من يبدل دينه منهم وقد فصل كثير من العلماء كالشافعية بين من يدخل اباؤها في ذلك الذين قبل التحريف أو النسخ أو بعد ذلك، وهو من جنس مذهب ابن عمر بل يمكن أن يحمل عليه[130].

وقاعدة تعارض الدليلين تؤيد تؤيد ذلك أيضا، فلو سألنا أنفسنا هل حل الزواج بالمسلمة العفيفة يرتفع إلى مستواه حل الكتابية الذي استنبط من الاية اليتيمة في سورة المائدة مع أنها غير قطعية الدلالة، ومع عدم وجود نص اخر يشهد لمعنى الحل السابق ذكره، ومع فقدان أي حديث نبوي صحيح أو سقيم يقرر حل زواج المسلم بالكتابية؟ إنه لا أحد يقول إن حل زواج الكتابية يرتفع دليله إلى مستوى حل زواج المسلمات المحصنات وهذا وحده يجعل زواج الكتابية وملايين المسلمات من حولها عوانس أمرًا لا يقع في سمات الحل وإنما يقع في موضع الشبهات التي في ضررها يقول الرسول ﷺ «...... ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام...»[131].

وفضلا عن هذا فإن من المقرر في أصول الفقه أنه إذا نهض دليل على التحريم، ودليل على الحل وجب ترجيح دليل التحريم في الأبضاع (أي الفروج) لأن الأصل في الأبضاع الحرمة ودليل الحرمة ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ ودليل الإباحة اية المائدة

---

(١٢٧) سورة المائدة من الاية ٧٣.

(١٢٨) سورة المائدة من الاية ٧٢.

(١٢٩) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ٦/٢٤.

(١٣٠) الحاوي الكبير للماوردي ٩/٢٢١، ٢٢٢

(١٣١) أخرجه مسلم في صحيحه المطبوع على هامش شرح النووي / كتاب المساقاة/ باب أخذ الحلال وترك الشبهات ١١/٢٧

فالواجب طبقا للقاعدة الأصولية المجمع عليها أن نجنح إلى ما يتفق وطبيعة البضع وهو التحريم إبقاءً للحكم الشرعي على الأصل حين يتساقط أو يتعارض الدليلان.

وهذا المسلك الأصولي سلكه في الفتيا أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه، فقد سئل عن الجمع بين الأختين في ملك اليمين – هل يحل لمن يملك أمتين هما أختان أن يستمتع بهما معا فقال: أحلتهما آية ﴿**والمحصنات من النساء إلا ما ملكت إيمانهم**﴾[١٣٢] وحرمتهما آية ﴿**وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف**﴾[١٣٣] ثم ذهب إلى التحريم لأنه هو الأصل في الأبضاع، فيجب الميل إلى ترجيح جانبه عند الفتوى كما ذكر الرازي في تفسيره[١٣٤].

مناقشة أدلة القول الرابع:

أما ما ذهب إليه محمد بن جرير الطبري من إباحة رواج المسلم من الكتابية مطلقا سواء كانت ذمية أم حربية محصنة أم مسافحة فهذا القول يعد تفريطاً مطلقاً يتعارض مع ما ذهب إليه جماهير الصحابة وفقهاء الأمصار الذين أباحوا للمسلم الزواج من الكتابية بقيود، فمنهم من اشترط الإحصان (العفاف) ومنهم من اشترط الإيمان بالله وعدم الإشراك به، ومنهم من اشترط عدم وجود المسلمة، ومنهم من اشترط رجاء إسلامها إلى غير ذلك.

الراجح

بعد هذا العرض المبسط لتلك الخلافات فإنه يتضح لي رجحان ما ذهب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أنه يكره تحريما للمسلم أن يتزوج ذمية، إن لم يغلب على ظنه أنها ستسلم، مع تيسير زواج المسلمات خوفا من حدوث فتنة في الدين كتنصير الأولاد أو تهويدهم وذلك هو مقتضى المصلحة الشرعية التي يجب مراعاتها، عند تقرير الأحكام الاجتهادية ويؤيد ذلك ما يلي:

أولا: ما روي عن عمر رضي الله عنه للذين تزوجوا نساء أهل الكتاب:

---

(١٣٢) سورة النساء من الآية ٢٤.

(١٣٣) سورة النساء من الآية ٢٣.

(١٣٤) تفسير الفخر الرازي ٦/٦٣، جريمة الزواج بغير المسلمات ص ١٢١، ١٢٢.

«طلقوهن» فطلقوهن، فقال له عمر – أي لحذيفة رضي الله عنه طلقها، قال «تشهد أنها حرام؟» قال: «هي خمرة طلقها» قال: «تشهد أنا حرام؟» قال. «هي خمرة» قال «قد علمت أنها خمرة، ولكنها لي حلال» فأبى أن يطلقها فلما كان بعد طلقها فقيل له: «ألا طلقتها حين أمرك عمر»؟ قال: «كرهت أن يظن الناس أني ركبت أمراً لا ينبغي لي».

فظاهر هذا الأثر أن زوجات هؤلاء الصحابة لم يسلمن، ولم يُرْجَ إسلامهن، لذلك أمرهم عمر بطلاقهن، لخطرهن عليهم، وهم اعترفوا بذلك، فطلقوهن وكذلك فإن اختلاف السلف فيما بينهم يدل على أن الإباحة، خصت بحال دون حال.

ثانياً ليس كل ما أبيح في الشريعة، يجوز للمسلم أن يفعله بإطلاق، وإنما كانت ظروف الشخص قد تؤخذ بعين الاعتبار في تناول ما أباحته الشريعة، وحتى زواج المسلم بالمسلمة مقيد باعتبارت.

المبحث الثاني

حكم زواج المسلم بكتابية من أهل دار الحرب

تكلمت في المطلب الأول عن حكم الإسلام في زواج المسلم بكتابية من أهل دار الإسلام، ووجدت أن الفقهاء في ذلك منقسمون إلى طائفتين:

الأولى: تبيحه بقيود ومنهم من أباحه بدون قيد ولا شرط.

والثانية: تحرم زواج المسلم بالكتابية مطلقا.

فأما المبيحون فقد اختلفوا في ذلك، فمنهم من رأى جواز ذلك، ومنهم من رأى كراهيته وقد رجحت الرأي الثاني لاعتبارات معينة، وسوف أقتصر في هذا المطلب على استعراض بعض اراء العلماء الذين يبيحون زواج الكتابيات من وجهة نظر الإسلام، أما المحرمون لذلك فلا داعي لذكر رأيهم هنا، لأنه طالما أنهم حرموا زواج المسلم بذمية فمن باب أولى تحريم زواجه بالحربية، وأما الفقهاء الذين يبيحون زواج المسلم بكتابية ذمية فقد اختلفوا في زواج المسلم بكتابية من أهل دار الحرب، على قوابن:

القول الأول:

يحرم على المسلم أن يتزوج بكتابية من أهل دار الحرب - أي إذا كانت عدواً أو موالية لعدو - بهذا القول أفتى ابن عباس رضي الله عنهما وتابعه إبراهيم النخعي[135] وبعض الحنفية[136] وبعض الحنابلة[137] والزيدية[138] ورجحه القرطبي[139].

القول الثاني:

يكره لِلْمُسْلِمِ أن يتزوج حربية في دار الحرب، أما الحربية المستأمنة في دار الإسلام فحكم الزواج بها كحكم الزواج بالذمية به قال: علي بن أبي طالب والحسن، وقتاده، وقد ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية[140] والمالكية[141] والشافعية[142] وبعض الحنابلة[143] واتفق أصحاب هذا الرأي على جواز نكاح المسلم بحربية في دار الحرب، إذا كان يخشى العنت على نفسه، للضرورة، ولأن التحرز عن الزنا فَرْضٌ.

الأدلـة:

استدل أصحاب القول الأول على حرمة زواج المسلم من الكتابية إذا كانت عدواً وموالياً لعدو، بالكتاب، والأثر.

أولاً: دليل الكتاب:

أ - قال تعالى: ﴿اليومَ أُحِلَّ لكم الطيباتُ وطعام الذين أوتوا الكتاب حِلٌّ لكم

---

(١٣٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩٨٢/١.

(١٣٦) أحكام القرآن للجصاص ٢٣٥/٢.

(١٣٧) الإنصاف للمرداوي ١٣٥/٨.

(١٣٨) الروض النضير ٢٧٤/٤، البحر الزخار ٤٢/٤.

(١٣٩) الجامع لأحكام القرآن ٩٨٢/١.

(١٤٠) المبسوط للسرخسي ٥٣/٥.

(١٤١) المدونة الكبرى المجلد الثاني ص ٢١٥ وما بعدها.

(١٤٢) نهاية المحتاج ٢٩٠/٦، تحفة المحتاج ٣٢٢/٧، مغني المحتاج ١٨٧/٣.

(١٤٣) الإنصاف ١٣٥/٨، المبدع ٧١/٧.

وطعامكم حلٌ لهم والمحصناتُ من المؤمنات والمحصناتُ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن﴾[144].

وجه الدلالة:

روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن هذه الآية خاصة لأهل العهد من الذميات دون أهل الحرب في دار الحرب[145].

ب قال تعالى **﴿لا تجد قومًا يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادُّون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إنّ حزب الله هم المفلحون﴾**[146].

وجه الدلالة:

في هذه الاية الكريمة حرم الله على أهل الإيمان أن يوادُّوا من حادَّ الله ورسوله وذلك بقوله تعالى. **﴿لا تجدوا قوماً يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادُّون من حادَّ الله ورسوله﴾**[147] هذا من جانب، ومن جانب أخر فلا تقوم العلاقة الزوجية إلا على المودة والرحمة كما أشار إليها القرآن في اية **﴿خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾**[148]. فعلى هذا، إذا كانت علاقة الزواج توجب المودة والرحمة، وكانت موادة الحربيين من المشركين وأهل الكتاب محرمة على المسلمين، وكان قتالهم واجباً عليهم، فينبغي أن يكون زواج الحربيات محظوراً، سواء كن من المشركين أم من أهل الكتاب وهذا ما يحتج به عبد الله بن عباس رَضِيَ الله عنهما[149].

(١٤٤) سورة المائدة الاية ٥.

(١٤٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٢١٧٧.

(١٤٦) سورة المجادلة اية ٢٢.

(١٤٧) سورة المجادلةمن الاية ٢٢.

(١٤٨) سورة الروم من الاية ٢١.

(١٤٩) الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ص ١١٦.

يؤيد هذا ما قاله الجصاص: (ومما يحتج به لقول ابن عباس قوله تعالى: ﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادُّون من حادَّ الله ورسوله﴾[150] والنكاح يوجب المودة بقوله تعالى:﴿خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾[151] فينبغي أن يكون نكاح الحربيات محظوراً لأن قوله تعالى: ﴿يوادُّون من حادَّ الله ورسوله﴾ إنما يقع على أهل الحرب لأنهم في حَدٍّ غير حدنا[152].

نعم: كيف يجوز زواج الكتابية المحاربة أو من توالي من يحاربنا، والمحارب ليس له في الإسلام إلا السيف والاستسلام للمسلمين بدفع الجزية أو اعتناق الإسلام.

ثانياً: دليل الأثر

أ - روى الطبري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال:«من نساء أهل الكتاب من يحل لنا ومنهن من لا يحل لنا» ثم قرأ: ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون**﴾[153] فمن أعطى الجزية حل لنا نساؤه، ومن لم يعط الجزية لم يحل لنا نساؤه، قال الحكم: فذكرت ذلك لإبراهيم - يعني النخعي أحد فقهاء الكوفة وأئمتها - فأعجبه[154].

ب - وروي عن علي رضي الله عنه «أنه كره نساء أهل الحرب من أهل الكتاب»[155] قال الزيدية المراد بالكراهة في قول علي هو التحريم، لأنهم ليسوا من أهل ذمة المسلمين[156] وعلى مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لم يجوِّز زواج الكتابيات المعاصرات، لأنهن جميعاً وأهليهن لا يدفعن الجزية.

---

(١٥٠) سورة المجادلة الآية ٢٢.

(١٥١) سورة الروم من الآية ٢١.

(١٥٢) أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٢٦.

(١٥٣) سورة التوبة الآية ٢٩.

(١٥٤) جامع البيان للطبري ٩/٧٨٨، وأحكام القران لابن العربي القسم الثاني ص ٥٥٤، ٥٥٥، أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٣٥.

(١٥٥)، (١٥٦) الروض النضير ٤/٢٧٤.

تنبيه: والظاهر أن أصحاب هذا القول لم يفرقوا بين نساء أهل دار الحرب أو مستأمنات في دار الإسلام لأن كلتيهما من أهل دار الحرب، ولم أقف على أدلة واضحة لأصحاب هذا الرأي إلا استدلالهم بقوله تعالى. ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر**﴾ إلى قوله ﴿**وهم صاغرون**﴾ وهي الاية التي تلاها ابن عباس حجة لما قال في حديثه حول هذا الموضوع.

واستدل أصحاب القول الثاني على كراهية زواج الحربية بالكتاب والمعقول

أولا: دليل الكتاب

قال تعالى ﴿**لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله**﴾[١٥٧].

وجه الدلالة:

تدل هذه الآية الكريمة على كراهية مناكحة أهل الحرب، وإن كانوا من أهل الكتاب، لأن المناكحة توجب المودة[١٥٨].

ثانيا: دليل المعقول

قالوا: يكره زواج المسلم من الكتابية الحربية في حالتين:

الأولى. إذا كان هذاالزواج يستدعي إقامته معها في دار الحرب وفي هذا من الفتنة ما لا يخفي.

قال ابن الهمام وتكره الكتابية إجماعا لانفتاح باب الفتنة من إمكان التعلق - أي تعلق المسلم بزوجته الحربية - المستدعي للمقام معها في دار الحرب، وتعريض الولد على التخلق بأخلاق أهل الكفر، وعلى الرق بأن تسبي وهي حبلى فيولد رقيقاً وإن كان مسلماً[١٥٩] وقال المالكية يتأكد الكره إن تزوجها بدار الحرب لأن لها قوة بها لم تكن بدار

(١٥٧) سورة المجادلة من الآية ٢٢

(١٥٨) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٢٦.

(١٥٩) شرح فتح القدير ٣/٢٣١ ومثله في المبسوط ٥/٥٠.

الإسلام فربما ربت ولده على دينها ولم تبال باطلاع أبيه على ذلك[160] فيتعرض لسوء العواقب في الدنيا والآخرة[161].

وقال الشافعية: تكره حربية ليست بدار الإسلام لما في الإقامة بدار الحرب من تكثير سوئهم، ولأنها ليسن تحت قهرنا، وقد تسترق وهي حامل منه فلا تصدق في أنها حامل من مسلم، ولما في الميل إليها من خوف الفتنة[162].

ومنع الإمام أحمد زواج الكتابيات في دار الحرب من أجل الولد، لئلا يستعبد ويصير على دينهم[163].

الحالة الثانية التي يكره فيها للمسلم الزواج بالكتابية الحربية في دار الحرب «توافر المسلمات الصالحات للزواج» بهذا القيد قال الشافعية والحنابلة. جاء في مغني المحتاج: وتحل كتابية لكن تكره حربية ليست بدار الإسلام، وكذا تكره ذمية على الصحيح، لما مر من خوف الفتنة لكن الحربية أشد كراهية منها، هذا إذا وجد مسلمة، وإلا فلا كراهة[164].

وقال ابن تيمية «يكره الحرائر الكتابيات مع وجود الحرائر المسلمات»[165].

وهذا تقييد حسن؛ لأن المسلمة أولى من الكتابية بزواج المسلم؛ لأن بهذا الزواج إعفافها وصيانتها، وعدم بوار المسلمات، وإمكان تربية الطفل تربية إسلامية من قبل أبوين مسلمين.

المناقشة

ناقش جمهور الفقهاء ما ذهب إليه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما كالآتي:

أ - إن احتجاج ابن عباس بقوله. **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر﴾**[166]

---

(١٦٠) الشرح الصغير ١/٤٠٦

(١٦١) شرح الخرشي ٣/٢٢٦، المدونة الكبرى المجلد الثاني ص ٢١٣.

(١٦٢) مغني المحتاج ٣/١٨٧.

(١٦٣) المبدع في شرح المقنع ٧/٧١.

(١٦٤) مغني المحتاج ٣/١٨٧، نهاية المحتاج ٦/٢٩٠.

(١٦٥) الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية ص ٢١٧، كشاف القناع ٣/٤٨.

(١٦٦) سورة التوبة من الآية ٢٩.

لا علاقة له بجواز النكاح أو فساده، ولو كان وجوب القتال علة لفساد النكاح لوجب عدم جواز نكاح نساء الخوارج وأهل البغي لقوله تعالى ﴿**فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله**﴾[167].

ب – إن إبن عباس رضي الله عنهما كان يرى كراهة نكاح الحربية وليس حرمته

قال الجصاص: يجوز أن يكون ابن عباس رأى ذلك على وجه الكراهة[168].

أجيب: هذا الاعتراض بوجهيه مردود لأن ما ذهب إليه ابن عباس من حرْمَةِ زواج الكتابية الحربية «العدوة أو الموالية لعدو» قوي بل إن علة الكراهية التي ذكرها الجمهور من خوف الفتنة بتكثير سوادهم أو استرقاق الولد أو تهوده أو تنصره أو وجود مسلمة كل هذه القيود تجعل زواج المسلم من الحربية حَرَاماً قطعا.

أما الاحتمال الذي ذهب إليه الجصاص من جواز أن يكون ابن عباس يرى الكراهة لا التحريم، فهذا القول شاذ مخالف لما نقله عنه عِدَّةٌ من الأئمة بل المشتهر عن ابن عباس عند الفقهاء والمفسرين والمحدثين أنه كان يرى حرمة المسلم من الحربية.

الراجح

أرى بفضل الله تعالى رجحان ما ذهب إليه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما من حرمة زواج الكتابية الحربية – أي إذا كانت عدوا أو موالية لعدو – وذلك لقوة أدلته من الكتاب.

ويحل الزواج بها في حالتين:

١– إذا خشي العنت على نفسه ولم يتيسر له زواج المسلمات

٢– إذا غلب على ظنه أن زوجته الحربية ستسلم بعد الزواج بها وأنها تخرج معه إلى دار الإسلام كما ذكر الشافعية وبعض المالكية والله تعالى أعلى وأعلم بالصواب.

---

(١٦٧) سورة الحجرات من الآية ٩.

(١٦٨) أحكام القرآن للجصاص ٣٣٤/١.

المبحث الثالث

آرائي في هذه الدراسة

من خلال هذاالعرض المبسط لآراء الفقهاء وأدلتهم ومناقشتهم في حكم زواج المسلم من الكتابية – يهودية كانت أم نصرانية، ذمية كانت أم حربية - يتضح لي - والله أعلم – أن الأولى للمسلم أن لا يتزوج إلا من مسلمة تحقيقاً للألفة والمودة من كل وجه ولا يلجأ إلى الزواج بالكتابية إلا للضرورة القصوى والحاجة الملحة إلى ذلك مثل خوف الوقوع في العنت مع عدم توافر المسلمات، فإذا وجدت مثل هذه الضرورة أو الحاجة الملحة للزواج بها، فلا بد من توافر أربعة قيود مجتمعة لكي يحل الزواج بها فإذا اخْتَلَّ قيد من هذه القيود لا يحل الزواج بها على الإطلاق – فيما أَرَى – وهذ القيود مستنبطة من خلال مذاهب الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار، وفكر من يعتد بهم من المعاصرين.

القيد الأول: الإحصان في المرأة – وهو العفة عن الزنا –

أي يشترط أن تكون الكتابية التي يريد المسلم الزواج بها محصنة أي عفيفة وهذا القيد ذكره جمهور الفقهاء استنباطا من الاية الكريمة **﴿والمحصناتُ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾** [١٦٩] وهذا القيد هو علة النهي التي ذهب إليها عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فقد كره ابن الخطاب ذلك الزواج في الوقت الذي يكون الخلق والسلوك متهن في موضع شك

حقا. لقد كان سيدنا عمر أعلم أهل زمانه بأسرار الشريعة، فالذي كتب به إلى حذيفة بن اليمان يلقي ضوءاً – أيما ضوء – على مَقْصَد الشريعة، لقد كان الزمان زمان غلبة الإسلام وكان المسلمون في بلاد الشام بمنزلة الفاتحين والحكام وكان الأمر يتعلق برجل من أعاظم المسلمين كان قد اكتسب نور الإيمان من مشكاة النبوة مباشرة، فمن عسى أن يكون أكثر منه رسوخاً في أخلاق الإسلام وتشبعاً بمدنيَّته وحضارته، ولكن على كل هذا نهاه سيدنا عمر رضي الله عنه عن الاتصال بصلة الزوجية بامرأة من أهل الكتاب، ولم يقل إنَّ زواجه بها حرام وإنما قال إنه يخشى أن تتسرب بذلك نساء مومسات من أهل الكتاب إلى بيوت المسلمين فخير للمسلمين ألا ينتفعوا بهذه الرخصة.

(١٦٩) سورة المائدة من الاية ٥.

فلنتفكر...! إذا كان هذا هو هدي الإسلام وموقفه من زواج نساء أهل الكتاب في زمن الغلبة والعلو، فماذا يجب أن يكون من هديه وسلوكه فيما إذا كان رجل من المسلمين مغلوبا على أمره من الكفار مفتونا بحضارتهم محبوساً في مجتمعهم؟ لا بد أن يكون زواج الكتابية إذن فوق الكراهية[170].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن عمل عمر رضي الله عنه هذا من قبيل السياسة الشرعية. والسياسة الشرعية كما يقول ابن عقيل «السياسة الشرعية ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط، وتغليظ للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف فإنه كان رايا اعتمد فيه على مصلحة الأمة، أو تحريق علي رضي الله عنه الزنادقة في الأخاديد» إن لولي الأمر في الإسلام سلطة تقييد بعض المُباحَات وهذه تختلف حسب تقدير القاضي في كل عصر فقد يرى عمر أمرا لا يراه أبو بكر لأن العصر اختلف ومتى كان الحكم اجتهاديا فلكل مجتهد رأيه.

وهنا في هذه المسألة ليس الأمر اجتهاديا - فيما أرى - لأن عمر رضي الله عنه قام بذلك لا على أنه قاض بل على أنه خليفة المسلمين أعطاه الله سلطة تسيير أمور الرعية حسب المصلحة.

والسياسة الشرعية تدور علة الأحكام فيها حول المصلحة ودرء المفسده، من جهة، وتعتبر ملزمة في الاجتهاد المختلف فيه من جهة أخرى.

قال أبو بكر بن العربي في تفسير اية المائدة المسألة العاشرة «محصنين غير مسافحين أي غير متعالنين بالزنا كالبغايا والا متخذي أخدان»[171].

قال الدكتور يوسف القرضاوي «هذا القيد - وهو شرط العفاف - وجيه جدا لأن هذا

(١٧٠) الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ص ١٢٩.

(١٧١) أحكام القرآن لابن العربي ١/٥٥٧.

الصنف من النساء في المجتمعات الغربية وخاصة في عصرنا هذا يعتبر شيئا نادرا بل شاذاً، كما تدل عليه كتابات الغربيين وتقاريرهم وإحصاءاتهم أنفسهم، وما نسميه نحن العفة والإحصان، والشرف ونحو ذلك، ليس له أي قيمة اجتماعية عندهم، والفتاة التي لا صديق لها تعير من أترابها، بل من أهلها وأقرب الناس إليها»[١٧٢].

وقال الأستاذ عبد المتعال الجبري: «ونحن إذا طبقنا هذا على الغرب - يعني العفة والإحصان - وقد أعلن منهجه في الحرية الشخصية التي يستباح بها الفواحش في المتنزهات والطرق العامة، فإنْ التحريم يكون هو القرار الطبيعي لفقد الإحصان، ولا يقال إن هذا محرم في الإنجيل عند الغربيين كما هو محرم عند المسلمين لأنه لا قيمة لنص في كتاب محبوس في الكنيسة، إنما الذي يعول عليه هو نص القانون المدني الذي يحكم به المجتمع الغربي، وهو واقع منهج الحياة الغربية الذي هو المثل الأعلى للكتابيين في الشرق ذكرانا وإناثا، وقد يقال إن صح هذا في الغرب فإنه في الشرق لم يبلغ درجة الإباحية بين الكتابيات في الغرب.

نقول: هذا الذي نراه ليس من أجل دين يعتقدونه وإنما هو ثمرة لضغط التقاليد الإسلامية في المجتمعات الشرقية، فالإباحية موجودة بالقوة بوجه عام، وبالفعل في كثير من المناطق والأقاليم، وتبرجهن الصارخ في الطرقات والمجتمعات العامة يعلن عن هبوط الريح وانحدار الخلق وهشم العفة والإحصان.... فإن المحصنة العفيفة لا تفعل ذلك»[١٧٣].

القيد الثاني: الإيمان لمن كن كتابيات

هذا القيد ملحوظ من سبق نزول تحريم المشركات حتى يؤمن، والكتابيات في عقيدتهن شرك، فيحمل المطلق على المقيد وعموم المحصنات الكتابيات على خصوص المحصنات الكتابيات.

وقد قال ابن عمر رضي الله عنه في تفسيره لاية المائدة. المحصنات هن المسلمات، وكان يقول. إن اللّه حرم على المؤمنين المشركات في قوله تعالى. ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن**﴾[١٧٤].

---

(١٧٢) فتاوى معاصرة ٤٦٩/١.

(١٧٣) جريمة الزواج بغير المسلمات ص ١١٥.

(١٧٤) سورة البقرة الآية ٢٢١.

وكان يقول فيما يرويه البخاري عنه وما أحسن ما قال. «لا أجد من الإشراك أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى وهو عبد من عباد الله»[١٧٥].

حقا لقد كان ابن عمر دقيق النظرة إذ أعلن أن زواج المرأة يحرم كلما لاح شبح الشرك في عقيدتها.

وحكى الطبري في تفسيره عن ابن عباس القول بتحريم أصناف النساء إلا المؤمنات واحتج بقوله سبحانه **﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين﴾**[١٧٦].

وإذا صح ذلك فإن الكتابية تكون كالمرتدة، فقد كفرت بالإيمان، فلا يجوز إبرام العقد عليها[١٧٧]

يقول الدكتور يوسف القرضاوي هذا القيد من الصعب التحقق منه الان، لأنه ليس من السهل الاستيثاق من كونها كتابية بمعنى أنها تؤمن بدين سماوي الأصل كاليهودية والنصرانية، وليست ملحدة أو مرتدة عن دينها، أو مؤمنة بدين ليس له نسب معروف إلى السماء ولذا عدها ابن عمر - رضي الله عنهما - مشركة وحرّم الزواج بها مطلقا[١٧٨] نعم إن الحكم على المرأة بأنها متمسكة بدينها أو غير متمسكة يقتضي دراسة راغب الزواج بكتابية أن يدرس دين زوجته أولاً ثم يخالطها طويلا حتى يعرف مدى استمساكها به، فيرافقها إلى الكنيسة في مواقيت صلاة النصارى، إلى غير ذلك من وسائل التُعرُف على دين امرأة وعلى مدى الالتزام الفعلي بهذا الدين، وهذا مما ليس له وقوع، فإن معظم الدين نراهم تزوجوا بكتابيات لا يكون عندهم استبصار بأفكار دينهم فضلا عن أن يكون لهم تصور لمفهوم دين اخر، وهذا فضلا عن أن معرفة استمساك المرأة بدينها لا تتم إلا بالوقوع في محظورات كثيرة أولها ضرورة المخالطة، وثانيهما دخول الكنيسة... وكل ذلك يجعلنا نقول أن تحقق هذا القيد متعذر، وذلك لتعذر معرفة تمسكها بدينها[١٧٩]

---

(١٧٥) سبق تخريجه ص ٢١

(١٧٦) سورة المائدة من الاية ٥

(١٧٧) جريمة الزواج بغير المسلمات ص ٥١.

(١٧٨) فتاوى معاصرة ٢/٤٦٨

(١٧٩) جريمة الزواج بغير المسلمات ص ٩٣.

القيد الثالث:

ألا تكون الكتابية من قوم يعادون المسلمين ويحاربونهم أو من قوم يوالون أعداء المسلمين وهذا القيد ذهب إليه علي بن أبي طالب وابن عباس وجمهور فقهاء الأمصار، فلقد احتاطوا للزواج من ناحية ولصالح المجتمع من ناحية أخرى، فحرموا الزواج من الكتابية إذا كانت عدوا أو موالية لعدو.

ولهذا القول وجاهته، فالزواج في هذه الحالة لا يحقق الأهداف التي شرعه الله عز وجل من أجلها إذ كيف يكون السكون إلى عدو أو جاسوس؟ وكيف تكون المودة بين اثنين أحدهما مؤمن مسلم والآخر يحادّ الله ورسوله؟» **﴿لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادُّون من حادَّ الله ورسوله﴾**[180] بل كيف تسود الرحمة بين الزوجين، ثم تسري في أوصال المجتمع من زواج لا يعدو أن يكون خنجرا مسدداً للقضية الوطنية والعقائدية ويتعرض الأبناء فيه - ولا ريب - لفتنة دينية، أو صراع مذهبي حاد بين هذين الأبوين؟

وفي هذا الزواج أيضاً موالاة لهم فليس هناك تولٍ لهؤلاء أكثر من أن يزوج إليهم، وتصبح الواحدة من نسائهم جزءاً من أسرته بل العمود الفقري في الأسرة.

يقول الأستاذ عبد المتعال الجبري: «ونحن حين نتأمل أعمال الكفار اليوم نجدها حرباً للمسلمين أو قائمة على أساس خصومة محاربة. ولذا وجب ألا نتزوج غير المسلمات أبدا مهما اختلفت نحلهم وملتهم فها نحن نرى الوثنيين الهنود يشنونها حرب إبادة للمسلمين في بلادهم - كما يشنُّونها غاراتٍ شعواءَ ويدبرونها مؤامرات خبيثةً ضد مسلمي باكستان وكشمير وكل مسيحي العالم. أمريكا وإنجلترا وفرنسا وهولندا وأسبانيا والبرتغال وبلجيكا واليونان وروما بل والحبشة وإسرائيل وغيرهم لهم في حروب المسلمين من الخناجر المسمومة والملطخة بدماء المسلمين ما يندى له جبين الحر والحرية»[181].

وقال أبو الأعلى المودودي: «فإن مثل هذه الزيجات لا تخلو من أضرار سياسية، لأنه من السهل جداً استغلال الزوجة الكافرة في بيت مسلم في مهمة التجسس وتنفيذ

---

(180) سورة المجادلة من الاية ٢٢.

(181) جريمة الزواج بغير المسلمات ص ١٠١.

الدسائس والمؤامرات على الدولة الإسلامية واستئصال شأفتها وبإمكانها إذا كانت تبلغ من المكر والدهاء مبلغة أن تجعل من زوجها أداة طيعة لتحقيق هذه الأغراض. وما كل ذلك إلا أخطار ومضار قد ظهرت سابقاً كما لا تزال تظهر حتى اليوم»(١٨٢).

نعم وقد أحسنت الحكومة المصرية حينما منعت موظفي السلك السياسي من ان يتزوجوا بالأجنبيات، وكذا رجال القوات المسلحة، حتى لا تتعرض المصالح الوطنية والقومية للخطر، ولا تتسرب أسرار الدولة إلى الغير(١٨٣).

وبناءاً على هذا يحرم على المسلم في عصرنا أن يتزوج يهودية، ما دامت الحرب قائمة بيننا وبين إسرائيل، ولا قيمة لما يقال من التفرقة بين الهيودية والصهيونية، فالواقع أن كل يهودي صهيوني وكل إمرأة يهودية إنما هي جندية بروحها في جيش إسرائيل(١٨٤)، وهذا التحريم يلتقي وصالح الأمة لأنهم ألد أعداء الإسلام، فهم يتحينون الفرص للنيل من الإسلام وأهله، وكذلك لا يجوز لمسلم الزواج من الكتابيات المواليات لإسرائيل - أعني المنتميات إلى الدول الموالية لإسرائيل وتمدها بالعون ولو معنويا للنيل من الإسلام وأهله.

قالت الدكتورة أمنه نصير: يحرم زواج المسلم من الإسرائيلية وحيثيات هذا الحكم هو أن الإسرائيلية التي تعيش داخل إسرائيل، هي صهيونية محاربة تحمل الكراهية والحقد للعرب والمسلمين عموماً وتبذل كل جهدها لإهدار دمهم واغتصاب حقوقهم - وهذه المرأة لا تُؤتمنُ على زوجها وأولادها المسلمين، فقد يكون الزواج وسيلة للانتقام منهم أو وسيلة لنقل مرض خطير إليهم، فنحن الآن في حالة حرب واضحة معلنة مع إسرائيل ومن المعروف للجميع أن الصهاينة يستخدمون كل الوسائل للنيل من العرب المسلمين فيجب أن نحتاط، هذا إلى جانب أن الإسرائيلية المعاصرة لا تؤمن بعقيدتها اليهودية بقدر ما تؤمن بالفكر الصهيوني التآمري، كما أنها ليست عفيفة، فالغاية عندها تبرر الوسيلة، والإسلام لا يرضى أن يتربى أبناؤه في أحضان الساقطات المتامرات على الدين والوطن(١٨٥).

(١٨٢) الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ص ١٢٤ ، ١٢٥.

(١٨٣) الزواج والطلاق في الإسلام بدران أبو العينين ص ١١٨.

(١٨٤) فتاوى معاصرة د. يوسف القرضاوي ٢/ ٤٧١

(١٨٥) نقلا عن جريدة الخليج الصادرة بتاريخ ١/ مارس/ ٢٠٠٢.

القيد الرابع:

ألا يكون من وراء الزواج من الكتابية فتنة ولا ضرر محقق، فإن المُباحات كلها مقيدة بعدم الضرر، فإذا تبين أن في إطلاق استعمالها ضرراً عاماً، منعت منعاً عاماً، أو ضررا خاصاً منعت منعاً خاصاً وكلما عظم الضرر تأكد المنع والتحريم، وقد قال النبي ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»(١٨٦).

وهذا الحديث يمثل قاعدة شرعية قطعية من قواعد الشرع، لأنه وإن كان بلفظه حديث أحاد فإنه مأخوذ من حيث المعنى من نصوص وأحكام جزئية جمة من القرآن والسنة، تفيد اليقين والقطع، والضرر المخوف بزواج غير المسلمة يتحقق في صور كثيرة منها:

أ - أن ينتشر الزواج من غير المسلمات بحيث يؤثر على الفتيات المسلمات الصالحات للزواج، وذلك أن عدد النساء غالبا ما يكون مثل عدد الرجال أو أكثر، وعدد الصالحات للزواج منهن أكبر قطعا من عدد القادرين على أعباء الزواج من الرجال، فإذا أصبح التزوج بغير المسلمات ظاهرة اجتماعية مألوفة، فإن مثل عددهن من بنات المسلمين سيحرمن من الزواج - ولا سيما أن تعدد الزوجات في عصرنا أصبح أمراً نادراً، ومن المقرر المعلوم بالضرورة أن المسلمة لا يحل لها أن تتزوج إلا مسلماً، ولذلك فلا حل لهذه المعادلة إلا سد باب الزواج من غير المسلمات إذا خيف على المسلمات وإذا كان المسلمون في بلد ما، يمثلون أقلية محدودة كما في أوربا وأمريكا وبعض الأقطار الاسيوية والأفريقية، فمنطق الشريعة وروحها يقتضيان تحريم زواج الرجال المسلمين من غير المسلمات، وإلا كانت النتيجة ألا تجد بنات المسلمين أو عدد كبير منهن رجلاً مسلماً يتقدم للزواج منهن، وحينئذ تتعرض المرأة المسلمة لأحد أمور ثلاثة:

أ - إما الزواج من غير مسلم، وهذا باطل في الإسلام.

ب - وإما الانحراف والسير في طريق الرذيلة، وهذا من كبائر الإثم.

ج - وإما عيشة الحرمان الدائم من حياة الزوجية والأمومة.

---

(١٨٦) أخرجه الحاكم في المستدرك/ كتاب البيوع/ باب الرهن محلوب ومركوب/ ٢/ ٥٨ وصححه على شرط مسلم.

وكل هذا مما لا يرضاه الإسلام وهو نتيجة حتمية لزواج الرجال المسلمين من غير المسلمات.

وهذا الضرر الذي ذكر هو الذي خافه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فيما رواه محمد بن الحسن في كتابه «الاثار» حين بلغه أن الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان تزوج وهو بالمدائن امرأة يهودية، فكتب إليه عمر: أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة للنساء المسلمات[187].

من هنا كانت سلطة ولي الأمر الشرعي في تَقْيِيدِ المباحات إذا خشي من إطلاق استخدامها أو تناولها ضرراً معيناً بشرط أن يكون القائمون بتنفيذها على تفقه في الدين ليتورعوا عن مسخ روعة الاعتدال والتوازن في شريعة الإسلام[188].

ورحم الله الدكتور محمد يوسف موسى إذ كان يقول: لو أن لي من الأمر شيئا لأصدرت قانونا يحظر الزواج بالكتابيات كما حظر الفقهاء بالإجماع الزواج بالمشركات الوثنيات.

ومما يجب الإشارة إليه أن زواج الكتابية لا يقتصر ضرره على المسلمات الصالحات للزواج فقط، وإنما يمتد ضرره إلى الأولاد الذين ينجبهم المسلمون من هذه الأم فالأم غير المسلمة بحكم صلتها بالأولاد ألصق بهم وأعمق تأثيراً عليهم يشبون على ما تروده عليه من أكل خنزير أو شرب خمر أو الذهاب إلى دار عبادتها وفي هذا من المفاسد ما لا يحصى ولا يعد.

قال الشيخ سيد قطب في ظلال القران: «ونحن نرى اليوم أن هذه الزيجات شر على البيت المسلم، فالواقع أن الزوجة اليهودية أو المسيحية أو اللاتينية تصبغ بيتها وأطفالها بصبغتها، وتخرج جيلا أبعد ما يكون عن الإسلام وبخاصة في هذا المجتمع الذي نعيش فيه ولا يمسك من الإسلام إلا بخيوط واهية تقضي عليها القضاء الأخير زوجة تجيء من هناك»[189].

---

(١٨٧) فتاوى معاصرة ٢/٤٧٢.

(١٨٨) الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ص ١٣٠.

(١٨٩) في ظلال القرآن ٢/٢٣٩، ٢٤٠.

وقال أبو الأعلى المودودي: «إن مضار عدم الكفاءة بين الزوجين إذا كانت تقف عند حد تقلل المودة والرحمة بينهما، وقلة اشتراكهما في العمل المثمر النافع فإن مضار اختلافهما في الدين والقومية تتعدى ذلك وتبلغ حدا لا نهاية له وأكبر خطر يكمن في هذا الاختلاف أن الذرية التي تتلقى التربية والرعاية في حضن أم غير مسلمة، لن تكون صالحة للمجتمع الإسلامي من الوجهة الدينية والخلقية بالإضافة إلى خطر آخر، وهو أن الزوجة غير المسلمة، لا بد وأن تروج في الأسرة المسلمة عادات غير إسلامية، ولا بد أن يتناثر شرر هذا العضو الفاسد «المرأة غير المسلمة» إلى الأسر القريبة منها في المجتمع، بل لا بد لزوجها بالذات أن يتأثر بها، ولا يسلم من تأثيرها»(١٩٠).

ويقول الأستاذ عبد المتعال الجبري. «للأم أثر تربوي وعقدي (اعتقادي) على الأولاد الذين تلدهم لنا نحن المسلمين، وهو أثر غير منكور، ومن زار الجزائر والمغرب وتونس يعرف مدى خطر استشعار المواطنين المهجنين بخئولة المستعمرين لهم، وما أثمره من ضروب المعاناة التي تواجهها حركة التحرير والمقاومة والتعريب، وكيف لا؟

وقد ولدت أجيال تدين بالولاء لأخوالهم المستعمرين ولأمهاتهم من أصل صليبي أو يهودي. كيف لا... وهؤلاء الأبناء أمهاتهم في البدء يهوديات أو نصرانيات ومن ذرياتهم أبناء من أصل يهودي أو نصراني تزوجوا نصرانيات ويهوديات فوجد جيل ثان يهودي أو نصراني لحماً ودماً، وله من الإسلام اسم ينادي به مع كثير من التحريف كذلك»(١٩١).

تقييم ظاهر الزواج بالأجنبيات من منظور إسلامي:

ظاهر الزواج بالأجنبيات غير مقبول من وجهة نظر الإسلام للاعتبارات التالية:

١- إن هذا الزواج يتجاهل عامل الدين، ولا يقيم له وزناً، مع أنه يقع في المقام الأسمى، ويعتبر القاسم المشترك والعنصر الأساسي لنجاح العلاقة الزوجية وتَرَتُّب ثمراتها المرجوة عليها.

٢- إن هذا الزواج ليس مجرد علاقة بين الرجل والمرأة فحسب، بل هو أصره بين أسرتين

(١٩٠) الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ص ١٣٤.

(١٩١) جريمة الزواج بغير المسلمات ص ١٠٢.

أو بلدتين وربما قُطْرين، وهذا المعنى مُنْتَفٍ في حق الزواج من الأجنبيات، إذ أنَّ الولد ربَّما شبَّ دون أن يعرف أسرة أمه، ولا ينكر ما للعلاقات بين الدول ولا سيما الإسلامية والغربية منها من عداء بسبب نهج تلك الدول الاستعماري ومناصرتها للباطل، وهذا كله ينعكس على العلاقة الزوجية.

٣- إن الرجل المسلم إذا ما تزوج من أجنبية، ثم عاد ليستقر في وطنه، رافقه شعور بالدونية، في مقابل شعور المرأة بالفوقية، لما في بلده من تخلف مقروناً بالرقي المادي في بلدها وهذا الشعور يزيد الرجل التصاقا بمفاهيم الحضارة الغربية، وبعدا عن دينه وربما حمله ذلك على هجر وطنه بالكلية.

٤- إن الأولاد وهم ثمرة الزواج واحد مقاصد الشريعة الأساسية يجنون أسوأ الثمار من هذا الزواج، لأنهم ينشئون في جو لا يمت إلى الدين بصلة، نظراً لما عليه أمهاتهم من أفكار وعادات تتنافى كل المنافاة مع ديننا وعاداتنا وتقاليدنا. وكنتيجة لذلك، ربما اتبع الأولاد دين أمهاتهم، وصعب عليهم التكيف مع مجتمعاتهم الإسلامية التي عادوا إليها. كما أن الأب قد يتوفى أو يطلق الأم. فينشأ الأولاد في حضانتها نشأة لا دينية ويلاحظ تأثير الأمهات في تربية الأولاد من حيث تسميتهم بأسماء أجنبية، وفي تخلقهم بأخلاقهن من حيث الأكل والشرب والاختلاط وغير ذلك مما لا يقره الإسلام

- يعرض هذا الزواج للانهيار بسبب ما جبل عليه الإنسان من تعلية الغالب، ولما كان التفوق والغلبة للحضارة الغربية، فإن السيطرة ستكون للزوجة، وفي ذلك من المفاسد ما فيه.

إن في الأجنبيات انحلالا وفسادا مما يلحق الضرر بمصلحة الأسرة وسمعة الزوج

- إن جمال الأجنبيات يغري بالزواج منهن والإضراب عن المسلمات وفي ذلك من الفساد والضرر بالمجتمع ما فيه.

- إن العداء الديني بين أبناء الإسلام وبين النظم المادية الغربية يؤثر بصورة سلبية على العلاقة الزوجية، إذ أن الزوجة ستناصر موقف بلادها، وربما كانت عوناً وعينا لهم عليها

- المرأة المسلمة مفضلة لأنها عفيفة طاهرة، لا تعرف الرذيلة والفساد خلافاً للأجنبية، وإن إحصائيات الأولاد غير الشرعيين، وحالات الخيانة الزوجية، والفضائح الجنسية في المدارس والجامعات الغربية لخير ما يعزز هذه الحقيقة.

إن في بنات المسلمين اليوم من الثقافة والجمال وغير ذلك من مقومات تسقط دعوى الباحثين عن الأجنبيات لأجلها.

إن أنظارنا تَتَطَلَّعُ دائما أن يولد بيننا من هو كمثل عمر الفاروق أو خالد بن الوليد وصلاح الدين الأيوبي، ونمني أنفسنا بذلك كي تعود أمجاد المسلمين كما كانت، فكيف بنا نتمنى ذلك ونحن نضع أبناءنا تحت رحمة أمهات غير مسلمات، فهذا بالتأكيد لا يتأتى إلا إذا رضع الطفل تعاليم الإسلام وشب على دين الله ونصرته على الأعداء في حضن أم مسلمة تخاف الله وتحرص على إعلاء كلمته.

إن واقع الأمة الحالي يرفض هذه الظاهرة فكيف يقتل اليهود والنصارى أبناءنا ورجالنا ونساءَنا ونحن نزوج شبابنا من بناتهم، فهذه قسمة ضيزى لا يرضاها الشرع ولا العرف.

ولقد اتخذت بعض الحكومات بعض الإجراءات للحد من تلك الظاهرة ومنها دولة الإمارات العربية المتحدة، فقد منعت المتزوج من غير بنت بلاده وخاصة غير المسلمة من المعونة التي تقدمها الدولة للمتزوجين، وهو ما يعرف بمساعدات صندوق الزواج، وكان هذا رادعاً لكثير من الشباب عن الإقدام على مثل هذه الخطوة.

يقول الأستاذ مصطفى صادق الرافعي مبيناً مفاسد زواج الأجنبية، «هي صديقي في زوجة أجنبية، فماذا قال؟ قال: يا إخواني، لاتتزوجوا الأجنبية، لا تغتروا بمعاني المرأة تحسبونها معاني الزوجة هناك فرق بين الزوجة بخصائصها والمرأة بمعانيها، فإن في كل زوجة امرأة، ولكن ليس في كل امرأة زوجة... ثم يتابع قائلاً: إن أجنبية تتزوج بها هي «مسدس» جرائم، فيه قذائف:

١- بوار امرأة مسلمة وضياعها، وهي جريمة وطنية.

٢- إقحام الأخلاق الأجنبية عن طباعنا في هذا المجتمع الشرقي، وصدعه بها وتوهينها، وهي جريمة أخلاقية.

٣- دس العروق الزائفة في نسلنا، وهي جريمة اجتماعية.

٤- التمكن للأجنبي في بيتنا يملكه ويحكمه، وهذه جريمة سياسية.

٥- إيثار غير المسلمة وتحكيم اليهودي، وإلقاؤه السم في نبع ذريته المقبلة، ثم صيرورته خزياً لأجداده الفاتحين، الذين كانوا يأخذونهن سبايا، ولهن المنزلة التالية بعد الزوجة. فأخذته الزوجة الأجنبية رقيقاً لها في المنزلة التالية، وهذه جريمة دينية.

٦- يؤثر أسفله على أعلاه، ولايبالي بالخمس السابقة، وهذه جريمة إنسانية.[192]

لذلك أقول ينبغي أن يمنع الزواج من غير المسلمات في عصرنا الان سداً للذريعة إلى ألوان شتى من الضرر والفساد، ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، ولا يسوغ القول بجوازه إلا للضرورة، أو حاجة ظاهرة ملحة، وهو يقدر بقدرها.

ولا ننسى أنه مهما ترخص المترخصون في الزواج من غير المسلمة فإنه مما لا خلاف فيه، أن الزواج من المسلمة أولى وأفضل من جهات عديدة، فلا شك أن توافق الزوجين من الناحية الدينية أعون عَلَى الحياة السعيدة، بل كلما توافقا فكرياً ومذهبياً كان أفضل.

وأكثر من ذلك أن الإسلام لا يكتفي بمجرد الزواج من أية مسلمة، بل يرغب كل الترغيب في الزواج من المسلمة المتدينة، فهي أحرص على مرضاة اللّه، وأدعى لحق الزوج، وأقدر على حفظ نفسها وماله وولده.

أخي المسلم: «فاظفر بذات الدين تربت يداك».

﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصْراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾[193].

صدق اللّه العظيم

---

(١٩٢) نظام الأسرة في الإسلام ٣٠٣/١، ٣٠٤.

(١٩٣) سورة البقرة الاية ٢٨٦.

مراجع البحث

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: مراجع التفسير:

١- أحكام القران لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي المتوفى سنة ٣٧٩هـ / الناشر دار الكتاب العربي/ بيروت.

٢- أحكام القران لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المتوفى سنة ٥٤٣ - طبعة دار الجيل بيروت - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي/ ط ٢ دار الكتب المصرية، ط دار الغد العربي.

٤- تفسير ابن كثير - طبعة دار الحديث القاهرة.

٥- تفسير المنار - الأستاذ محمد رشيد رضا - الطبعة الثانية - ١٣٦٦هـ.

٦- تفسير آيات الأحكام للسايس / ط دار الكتب العلمية/ بيروت.

٧ - تفسير الفخر الرازي الشهير بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب تأليف محمد الرازي فخر الدين بن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري المتوفى سنة ٦٠٤هـ - طبعة دار الفكر للطباعة والنشر

٨- جامع البيان في تفسير القران لمحمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ الطبعة الأولى مصر ١٣٢٣هـ.

ثانيا: كتب الحديث وعلومه

١- سنن ابن ماجة للإمام أبي عبد الله محمد بن زيد القزويني ابن ماجة المتوفى سنة ٢٧٥ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - طبعة دار الحديث القاهرة - ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨م.

٢- السنن الكبرى للإمام الجليل أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨، وبذيله الجوهر النقي للعلامة ابن التركمان المتوفى سنة ٧٤٥هـ الطبعة الأولى - دار صادر - بيروت.

٣- صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى سنة ٢٥٦هـ.

٤- صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى سنة ٢٦١هـ طبعة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م - دار الفكر.

٥- فتح الباري بشرح صحيح البخاري للإمام شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني المعروف بابن حجر، المتوفى سنة ٨٥٢هـ دار أبي حيان القاهرة - ١٩٩٦م.

٦- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي - بتحرير الحافظين - العراقي وابن حجر - طبعة مكتبة القدس القاهرة.

٧- المصنف لأبي بكر عبد الرازق بن همام الصنعاني المتوفى سنة ٥٢١ / الطبعة الأولى ١٩٧٠ م / منشورات المجلس العلمي - بيروت.

رابعا: كتب الفقه:

أ- مراجع الفقه الحنفي:

١- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. للعلامة الفقيه علاء الدين بكر بن مسعود الكاساني الحنفي المتوفى سنة ٥٨٧هـ / مطبعة الإمام، ط بيروت ١٩٩٧م.

٢- تبيين الحقائق شرح كنز الرقائق تأليف العلامة عثمان بن علي الزيلعي الحنفي وبهامشه حاشية الشيخ الشلبي/ الطبعة الأولى بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ١٣١٣هـ.

٣- شرح فتح القدير تأليف الامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٦٨١هـ على الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣هـ.

٤- المبسوط تأليف شمس الأئمة السرخسي الطبعة الثالثة - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت لبنان (د.ت).

مراجع الفقه المالكي:

١- اوجز المسالك الى موطا مالك تاليف العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي طبعة ١٩٨٠م دار الفكر للطباعة والنشر بيروت - لبنان

٢- حاشية الدسوقي للشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي على الشرح الكبير للدردير المتوفى سنة ١٢٠١هـ - طبعة دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٣- الشرح الصغير تأليف العلامة سيدي أحمد الدردير على مختصره المسمى «أقرب المسالك إلى مذهب مالك» ط ثالثة ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥/ مطبعة المدني / مصر.

٤- شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل تأليف الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد الشهير بعليش المتوفى سنة ١٢٩٩هـ/ بدون طبعة.

٥- المدونة الكبرى لمالك ومعها مقدمات ابن رشد / طبعة دار الفكر للطباعة والنشر (د. ت).

٦- مواهب الجليل بشرح مختصر خليل تأليف أبي عبد الله محمد بن ابن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب المتوفى سنة ٩٥٤هـ وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الشهير بالمواق والمتوفى في رجب سنة ٨٩٧هـ / ط ١٣٩٨/٢هـ.

ج- مراجع الفقه الشافعي:

١- اسنى المطالب في شرح روض الطالب لشيخ الإسلام ابي يحي زكريا الانصاري المتوفى سنة ٩٢٦هـ طبعة أولى - المطبعة الميمنية.

٢- تحفة المحتاج بشرح المنهاج لشهاب الدين أحمد بن الهيتمي الشافعي / طبعة الدار السلفية.

٣- الحاوي الكبير تاليف الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ/ ط دار الفكر / بيروت ١٤١٤هـ

٤- مغني المحتاج في معرفة ألفاظ المنهاج شرح الشيخ محمد الشربيني الخطيب على متن المنهاج لأبي زكريا يحي بن شرف النووي.

٥- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: تأليف الإمام محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين

الرملي المتوفي المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير المتوفى سنة ١٠٠٤هـ / مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

مراجع الفقه الحنبلي

١- الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية اختارها العلامة الشيخ علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي المتوفى سنة ٨٠٣هـ.

٢- الروض المربع: شرح زاد المستقنع للبهوتي/ المطبعة السلفية ومكتبتها.

٣- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الامام أحمد بن حنبل - تاليف شيخ الإسلام علاء الدين بن الحسن علي بن سليمان المراداوي المتوفى سنة ٨٨٥هـ وتحقيق محمد حامد الفقي - الطبعة الثانية - إعادة طبعة دار إحياء التراث العربي ١٤٠٦هـ.

٤- شرح منتهى الإرادات. تأليف الامام منصور بن يونس بن ادريس البهوتي - المتوفى سنة ١٠٥١هـ عالم الكتب / بيروت.

٥- كشاف القناع للمؤلف السابق/ الناشر مكتبة مصر الحديثة - الطبعة الأولى ١٣١٩هـ.

٦- المبدع في شرح المقنع. تأليف ابي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح الحنبلي المتوفى سنة ٨٨٤هـ / المكتب الإسلامي - بيروت ١٤٠٠هـ.

٧- المغني. لابي محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن محمد بن قدامة - المتوفى سنة ٦٢٠هـ / على مختصر الخرقي / مكتبة الرياض الحديثة.

هـ - مراجع الفقه الظاهري:

١- المحلى. تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ/ منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

و - مراجع فقه الشيعة الزيدية:

١- البحر الزخار: تأليف الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى المتوفى سنة ٨٤٠هـ وبهامشه كتاب جواهر الاخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار/ المحقق محمد بن يحيى بن بهران الصعدي المتوفى سنة ٩٥٧هـ - ط ١٣٩٤هـ مؤسسة الرسالة - بيروت.

٢- الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير. تأليف الإمام الحسين بن أحمد بن الحسين بن علي بن محمد بن سليمان بن صالح السياغي الحيمي المتوفى سنة ١٢٢١هـ - الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧هـ - مطبعة السعادة / القاهرة.

ز - مراجع فقه الشيعة الإمامية.

١- شرائع الإسلام - تأليف المحقق المحلي جعفر بن الحسين بن أبي زكريا بن سعيد الهزلي/ شرحه وعلق عليه السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب/ دار الزهراء للطباعة والنشر بيروت/ الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ - ١٩٩٨م

ح - مراجع معاصرة:

١- أضواء على نظام الأسرة في الإسلام - د. سعاد إبراهيم صالح - الطبعة الرابعة - الناشر دار الضياء - القاهرة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٢ الزواج والطلاق في الإسلام د. بدْران أبو العينين الناشر مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية

٣- الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة / أبو الأعلى المودودي الطبعة الرابعة ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م دار القلم الكويت.

٤- الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين - د عبد المنعم أحمد بركة الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ١٩٩٠م مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية.

٥ جريمة الزواج بغير المسلمات - الأستاذ عبد المتعال الجبري - الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - دار التوفيق للطباعة - القاهرة.

٦ دستور الأسرة في ظلال القرآن الأستاذ أحمد فائز - مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الخامسة ١٩٨٧م.

٧- فتاوى معاصرة د. يوسف القرضاوي - الطبعة الخامسة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م دار القلم - الكويت

٨ المفصل في أحكام المرأة د. عبد الكريم زيدان الطبعة الأولى - مؤسسة الرسالة بيروت ١٤١٣هـ ١٩٩٣م

٩- نظام الأسرة في الإسلام د. محمد عقلة الطبعة الثانية - مكتبة الرسالة الحديثة عمان ١٩٨٩م

Abstract

THE RULE OF MARRYING THE KITABIYYAH BETWEEN ABSOLUTE PERMISSION AND RESTRICTION.

DR. RUHIYYAH MUSTAFA

This article aims to discuss in detail the rule of the marriage of a Muslim to a kitabiyyah, whether Jewish or Christian. The numbers of such marriage has increased greatly in recent years. It seems that those who practice this type of marriage do not calculate the far- reaching effects in the future, and at the same time they neglect the precautions and restrictions which the early Muslims put on this marriage. After discussing the rules of the four Sunni doctrines, the article reaches clear-cut conclusions confirming the disastrous and irreligious effects on the Muslim husband and the off-spring of this marriage.

دُخَـان التَّبْـغ
حقيقته وتاريخه

الدكتور

قاسم علي سعد*

* أستاذ الحديث وعلومه المساعد في جامعة أم القرى ـ السعودية

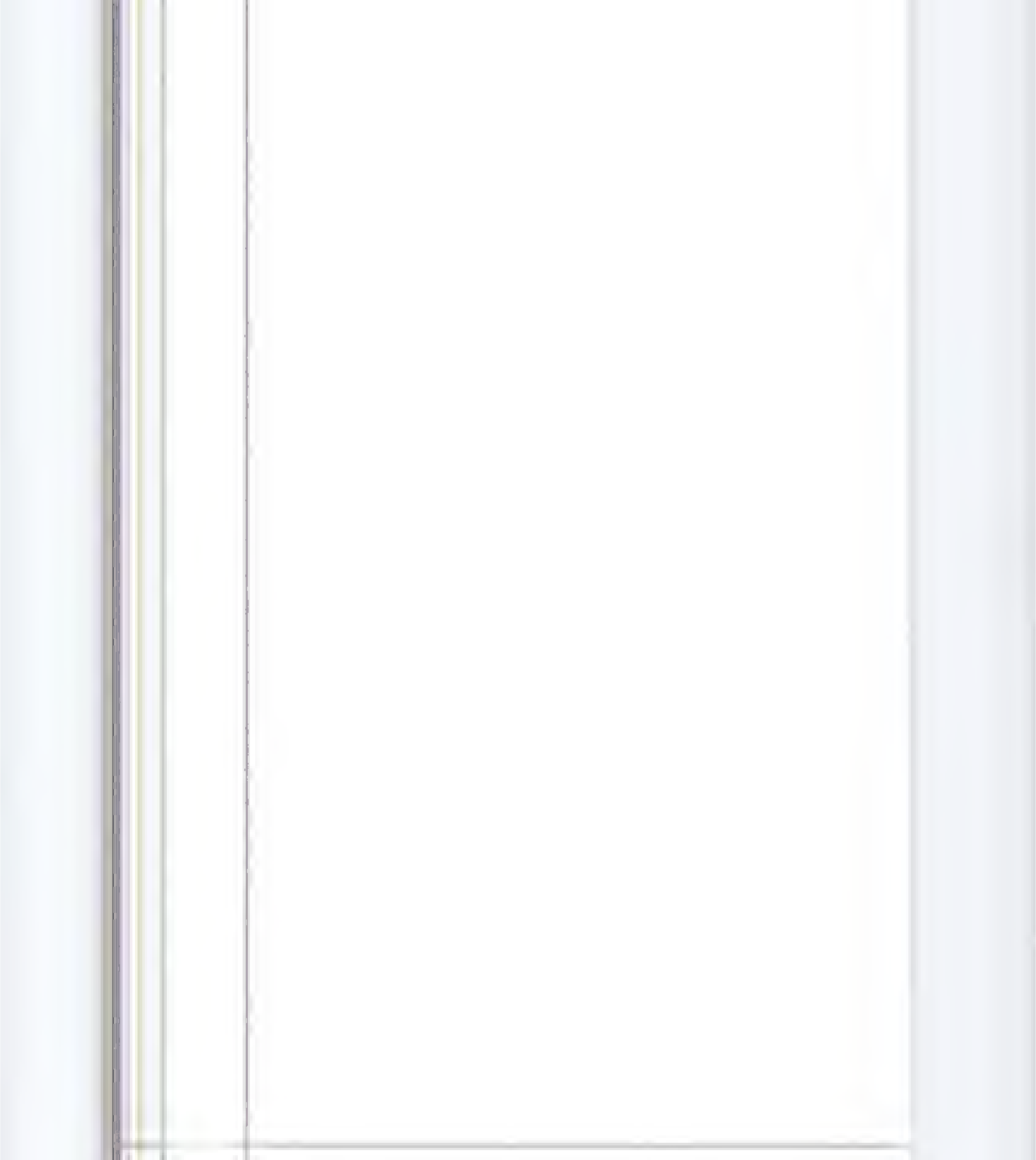
ملخص البحث:

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على الهادي الأمين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد : فإن الناس لم يُبتلوا في صحتهم واقتصادهم وبيئتهم ببلية أوسع ضرراً ، وأشمل خطراً ، وأسوأ أثراً من تعاطي دُخان التُّبْغ . بل إن هذا الضرر الفادح يتعدى الحدود الصحية والاقتصادية والبيئية ليصيب الدين والخلق .

لذا هبَّ العلماء والأطباء من كل صنف و قبيل ، ومن كل حدب وصوب ؛ لإظهار مضارّه ومهالكه ، والتحذير من مباديه وعواقبه ، حتى استوعبوا الكثير من جوانبه . لكنهم لم يعتنوا بذكر تاريخه العناية المطلوبة ، مع أن التاريخ هو الصفحة الأولى في كتاب الإصلاح . لأجل هذا انتدبت لدراسة تاريخ الدُّخان ، بدءاً من نشأته الأولى ، وانطلاقاً في أزمنة التاريخ المتعاقبة ، التي تُظهر إقحام هذه البضاعة الرديئة في مجتمع المسلمين لإيذائهم والإضرار بهم ، وتوضح مدى تنبه أولي الأمر لهذا المرض الزُّؤاف ، والسم الزُّعاف .

ثم رأيت أنه لا بد قبل ذلك من كشف حقيقة الدُّخَان ، لأن الكلام عن الشيء فرع عن تصوره . وعليه فقد تم تقسيم هذا البحث إلى مطلبين ، أولهما : حقيقة الدُّخَان ، والآخر: تاريخه . ومن الله تعالى أستمد العون والتوفيق .



المطلب الأول
حقيقة الدُخـان

(أ) تعريفه:

الدُّخان هو التَّبْغ، والتُّبْغ نبات من الفصيلة الباذنجانية، ذو أوراق كبيرة، سام، مر الطعم، تستعمل أوراقه بعد تجفيفها تدخيناً ومَضْغاً وسَعوطاً [1].

وأما التدخين: فهو مص دخان التُّبْغ واستنشاقُه، وذلك بعد حرقه [2].

(ب) أسماؤه وألقابه:

تعددت أسماء الدُّخَان وألقابُه في العالم الإسلامي، ودونك عَرْضَها وتصنيفَها

١ – تَبْغ [3]، وتَبَغا [4]، وتَبَغه [5]، وتابغ [6]، وتابغا [7]، وتابغه [8]، وتباغا [9].

(١) المعجم الوسيط – إعداد مجمع اللغة العربية بالقاهرة – (مادة تبغ) ١/٨٢، (ومادة: دخن) ١/٢٧٦، وعمدة المحتاج في عِلمي الأدوية والعلاج للطبيب أحمد بن حسن الرُّشيدي (مادة: التُّبْغ) ٤/٤٥، ومحيط المحيط لبطرس لبستاني (المادة نفسها) ٦٧، (ومادة: دخن) ٢٧٢، وإعلان الحجة وإقامة البرهان على منع ما عم وفشا من استعمال عشبة الدُّخَان للعلامة السيد محمد بن جعفر الكَتَّاني ٥٠، ٥١، وفتوى في حكم شرب الدُّخان للعلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ ١١ – ١٢، والتدخين وأمراض الفم للدكتور مصباح أحمد قويدر ٧، والتدخين بين المؤيدين والمعارضين للدكتور هاني عرموش ٩، والتدخين هاجس العصر للدكتور عبد الغني عرفة ٣٥، والطب الوقائي بين العلم والدين للدكتور نضال سميح عيسى ٢٧٤، والسيجارة مقبرة المدخنين لشعيب الغباشي ١٥.

(٢) التدخين بين الطب والدين للدكتور موسى توفيق الاقطم ١.

(٣) الصلح بين الإخوان في إباحة الدُّخان للعلامة عبد الغني بن إسماعيل النَّابُلُسي ١٩ ب، وتحفة الإخوان في تحريم الدُّخان للعلامة عبد القادر القُسَنْطيني ١٠٤، وإعلان الحجة ٥١، ١٦١، ورسالة في الشاي والقهْوة والدخان للعلامة جمال الدين القاسمي ٣٢، وأدبيات الشاي والقهْوة والدُّخان للمؤرخ محمد طاهر بن عبد القادر الكردي المكي الخطاط – صاحب كتاب التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم – ٧، والمعجم الوسيط (مادة تبغ) ١/٨٢، ومحيط المحيط (المادة نفسها) ٦٧، والتداوي بالأعشاب للدكتور أمين رويحة (قسم الأعشاب السّامة، المادة السابقة) ٤٢٩، والصِّحاح في اللغة والعلوم لنديم مَرْعَشلي وأسامة مَرْعَشلي (المادة السابقة) ١ / ١٣٦.

(٤) تحفة الإخوان ١٠٤.

(٥) هدية الإخوان في شجرة الدُّخَان للعلامة محمد مرتضى الزَّبيدي – صاحب تاج العروس من جواهر القاموس ١٢٠.

(٦) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى لأحمد بن خالد الناصري السُّلاوي ٥ / ١٢٦.

(٧) تحفة الإخوان ١٠٤، وإعلان الحجة ١٦١، ٢٠٤.

(٨) الصلح بين الإخوان ١٩ ب، والنوازل لعلي بن عيسى الحسني العَلمي ٣ / ٢٠٨، ٢٠٩.

(٩) إعلان الحجّة ١٤٩.

وطَبْغ [10]، وطَبَغَه [11]، وطابغا [12]، وطابغه [13].

وطَبقا [14]، وطَبَقه [15]، وطابقو [16].

وتُنْباك [17]، وتُنْ باكي [18]، وتاباك [19]، وتُباك [20].

وطابا [21]، وتابا [22]، وطابه [23]، وطاب [24].

وطُبَاق [25].

---

(١٠) إعلان الحجة ١٦٩ ، وتاريخ السودان للمؤرخ عبد الرحمن السَّعْدي ١٨٠ .

(١١) هدية الإخوان ١٢٠ .

(١٢) إعلان الحجة ١٦١ ، ١٧٣ .

(١٣) الصلح بين الإخوان ١٩ ب ، والنوازل ٣ / ٢٠٩ .

(١٤) تحفة الإخوان ١٠٤ .

(١٥) هدية الإخوان ١٢٥ .

(١٦) النوازل ٣/ ٢٠٦ . وهذا اللفظ مع ما سبقه من ألفاظ لا تُعَدّ أسماء مختلفة ، وإنما هي اسم واحد لختلف النطق به

(١٧) الصلح بين الإخوان ١٩ ب ، وتحفة الإخوان ١٠٤ ، وهدية الإخوان ١٢٠ ، وإعلان الحجة ١٦١ ، وإعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء للعلامة محمد راغب الطبَّاخ ٣/٢٠٣ . وينظر كتاب السيجارة مقبرة المدخنين ٢٢
وصار هذا الاسم يطلق على نوع خاص من أنواع التَّبْغ . ففي الموسوعة الفقهية التي تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت (مادة تبغ) ١٠/١٠١ ما لفظه : «ومن أسمائه : الدُّخان والتُّتُن والتُّنباك لكن الغالب إطلاق هذا الأخير على نوع خاص من التَّبغ كثيف ، يدخن بالنرجيلة لا باللفائف» وفي عمدة المحتاج ٤ /٤٥ «التَّبْغ اشتهر في بلادنا بالدُّخان والتُّتُن ، ومن أنواعه التُّنْباك».

(١٨) قال العلامة المفتي محمد فقهي العيني نزيل قسطنطينية في رسالته في حكم التُّتُن والقهْوة ١٨٣ «لما شاع بين الرجال والنساء في البلاد الإسلامية استعمال الورق المسمى في ديار العرب بالدُّخان. وفي الديار الرومية بالتُّتُن ، وفي الفرس بتُنْ باكي ...».

(١٩) أدبيات الشاي والقهْوة والدخان ٧

(٢٠) عمدة المحتاج ٤/٤٥ ، والدُّخَان ودخوله إلى الشرق لأمين معلوف ضمن مجلة المُقتطف ، المجلد (٥٥) ٦/٤٦٢ وقال صاحب العمدة «والتَّبْغ يسمى بالإفرنجية تُباك ، ونيقوسيان وباللسان النباتي نيقوسيانا تُباكوم».

(٢١) إعلان الحجة ١٦٢ ، ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٢٢) محيط المحيط (مادة : تبغ) ٦٨ ، وفيه :«وأهل السودان الشرقي يسمونه التابا».

(٢٣) النوازل ٣/٢٠٨ ، ٢٠٩ ، وهدية الإخوان ١٢٠ ، وإعلان الحجة ٧٣ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، والحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين للدكتور محمد حجِّي ١ / ٢٥٩ ، ٢٦١.

(٢٤) تحفة الإخوان ١٠٤ .

(٢٥) الصلح بين الإخوان ١٩ب ، ٢٥ب ، وهدية الإخوان ١١٨ ، وإعلان الحجة ٥٠ ، وأدبيات الشاي والقهوة والدُّخَان ٧ ، والمعجم الوسيط ٢/٥٥١ ، والسيجارة مقبرة المدخنين ٢١-٢٢.
وثَمَّة كلام حول هذا الاسم سيأتي قريباً إن شاء الله تعالى .

٢ – وتُتُن [٢٦]، وتُتُون [٢٧]، وتُوتُون [٢٨].

٣ – وبَيْتُون [٢٩].

٤ – وشجرة القمر [٣٠].

وتسميته بالدُّخَان شائعة قديماً وحديثاً [٣١]، وهو الاسم العربي لهذه المادة [٣٢].

فالمجموعة الأولى مشتقة – كما يبدو – من اسم إحدى الجزر الشرقية في أمريكا الوسطى، وهي تُباجو (تُباكو)، وبه سمى الأوروبيون الدُّخَان. قال الطبيب المصري أحمد بن حسن الرُّشيدي: «وهو نبات أصله من الأميرقة، واستُنْبت الان [٣٣] بالاسيا ومعظم

---

(٢٦) رسالة مختصرة من الفوائد الفاخرة في أمور الآخرة – كلاهما – للعلامة مُلاّ حسين بن إسكندر الرُّومي الحنفي ٢ ب، ٣ أ، ٣ ب، ورسالة في حكم التُّتُن والقهْوة ٨٣ أ، ٨٤ أ، ٨٥ أ، والصلح بين الإخوان ١٥ ب، ١٨ ب، ١٩ أ، ١٩ ب، وغيرها، وتحفة الإخوان ١٠٤، وإعلان الحجة ١٥٣، ١٦١، ١٨٦، ٢١٠، ورسالة في الشاي والقهْوة والدُّخان ٣٢، وأدبيات الشاي والقهْوة والدّخان ٧، ومحيط المحيط (مادة تبع) ٦٨، والتداوي بالأعشاب (قسم الأعشاب السامة، المادة السابقة) ٤٢٩، والصّحاح في اللغة والعلوم (المادة نفسها) ١ / ١٣٦، وروائع الطب الإسلامي للدكتور محمد نزار الدّقر ٣ / ٨٧.
وقد تحدث بطرس البستاني في محيط المحيط (مادة تبع) ٦٨ عن مصدر كلمة (تُتُن) فقال «ويعرف عند الأتراك وفي بر الشام بالتُّتُن، ومعناه بالتركية دُخان». وسيأتي عن عبد القادر القُسنْطيني بعد قليل إن شاء الله تعالى أنها من لغة الفرس أيضاً، وسبقه إلى هذا العلامة عبد الغني النابلسي في الصلح بين الإخوان ١٩ ب إذ قال «التُّتُن وهو أشهر أسمائه، ومعنى هذا اللفظ في اللغة التركية والفارسية مطلق الدُّخان». وذكر بطرس البستاني في محيط المحيط أيضاً (مادة تُتُن) ٦٨ لفظ الترك لها فقال «معرَّب دُوتُن بالتركية، ومعناه دُخان».
(٢٧) الدُّخَان ودخوله إلى الشرق ٦/٤٦٢، ٤٦٣.
(٢٨) إعلام النبلاء ٣ /٢٠٣، والسيجارة مقبرة المدخنين ٢٢. وينظر ما تقدم في الفقرة التي قبل السابقة.
(٢٩) ينظر ما سيأتي قريباً – إن شاء الله تعالى – نقلاً عن الرُّشيدي. وقال محمد طاهر الكردي في رسالته أدبيات الشاي والقهْوة والدُّخان ٧ «الدُّخان في عصرنا يطلق على جميع أنواع التَّنْبَع ... وكان يسمى في أوروبا التاباك والبيْتُون».
(٣٠) إعلان الحجة ١٦١، والحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ١/٢٤٦. قال الدكتور حجي في الكتاب المذكور «التَّنْبَع نبات معروف عند قدماء الهنود والفرس بأسماء أخرى، واستعملوه في مداواة الجراح وأعراض طبية متعددة، وعنهم أخذه العرب وذكروه في كتبهم الطبية باسم شجر القمر». ويظهر لي أن شجر القمر غير نبات التَّنْبَع، وهم البعض في أمره كما وهمُوا في الطُّبَاق. والله أعلم.
(٣١) تحقيق البرهان في شأن الدخان الذي يشربه الناس الان للعلامة مرْعي بن يوسف الكرْمي ٨٧، ١٠٥، وتحفة الإخوان ١٠٤، وهدية الإخوان ١٢٠، وإعلان الحجة ١٤٧ – ١٤٩، ١٥٠، ١٥٤، ١٥٥ – ١٥٧، ورسالة في الشاي والقهْوة والدُّخَان ٣٢، والمعجم الوسيط ١/٢٧٦، والتداوي بالأعشاب ٤٢٩.
(٣٢) رسالة في حكم التُّتُن والقهْوة ٨٣ أ.
(٣٣) توفي صاحب العمدة سنة ١٢٨٢هـ / ١٨٦٥م.

الأوربا، وأعظم أنواعه الآن ما يكون بالشام، واستُنبت عندنا بمصر كثيرا... لما دخل الأندلسيون[٣٤] إلى الأميرقة أول مرة وجدوا التَّبْغ حول المدينة المسماة (تُباجو) - بالجيم كما هو في كتب الجغرافيين لا بالكاف[٣٥] - وهي إحدى جزائر أنتيله[٣٦]، فسموه باسم تلك المدينة، ومنه اخذ الافرنج اسم (تُباك). وقبائلنا يسمونه التَّبْغ، حتى بلغني من الثقات أن اسمه في بلاد السودان كذلك، واسمه عند أهل مدينته: (بَيتون) بفتح الباء الموحدة»[٣٧].

وقد ادرجت في هذه المجموعة كلمة (طابا) وتوابعها اجتهادا، لتقارب ألفاظها مع ألفاظ سائر المجموعة، مستبعداً ما نقله مفتي فاس إبراهيم بن عبد الرحمن الجلالي الزياني عن أن تسميته بطابة مأخوذة من أحد أسماء مدينة النبي ﷺ، وهو من فعل الفسقة وهو حرام[٣٨].

ورأى بعض العلماء أن اصل تلك الكلمات في المجموعة الأولى هو كلمة (طُبَّاق) التي حتمت بها . والطُّبَّاق اسم عربي لنوع من الشجر ينبت في جبال مكة، ويُتطبب به. وفي هذا يقول العلامة عبد القادر الفسنْطيني «وتسميتهم لها (طبقا) تحريف عن الاسم العربي. كما حُرِّف هذا إلى (تبغا) ، وبعضهم يُتْبِع التاء المثناة فوق الفا. وبعضهم يُسقط ألف القصر ويُسكِّن حركة الباء الموحدة وبعضهم يقول (طاب)، وهذا كله في اللغة البربرية. واما لغة الفرس والأتراك، فيسمونه (التُّتُن)، كما يسمى (التُّنْبال). والشائع في لغة العرب الآن على وجه الغلبة: (الدُّخَان)»[٤١].

---

(٣٤) يقصد الإسبان

(٣٥) فالاختلاف في النطق فقط.

(٣٦) يعني جزر الأنتيل، الواقعة في الخليج الكبير بين الأمريكتين: الشمالية والجنوبية.

(٣٧) عمدة المحتاج ٤ / ٤٥.

(٣٨) النوازل ٣ / ٢٠٩، وإعلان الحجة ١٦١.

ويبدو لي أن كلمة (طابا) أو (تابا) مقتبسة من الفرنسيين الذين يسمون الدُّخَان بهذا اللفظ ، ويكتبونه على الشكل التالي (Tabac)، ولا يظهرون الحرف الأخير في النطق . والإسبان يسمونه تَباكو (Tabaco) ، واما شعوب الأرواك - الهنود الحمر - فيسمونه تُباكو (Tobaco)

(Grand Larousse Universel 14/9997)

(٣٩) الصلح بين الإخوان ٢٥ ب ٢٧ أ، تحفة الإخوان ٨٩ - ٩٠، وهدية الإخوان ١١٨ -١١٩

(٤٠) في مطبوعة الكتاب: (تبغ) بإسقاط الألف، مع أن السياق يدل على ثبوتها

(٤١) تحفة الإخوان ١٠٤.

وارتضى هذا الرأي أيضاً الإمام العلامة السيد محمد مُرْتَضَى الزَّبيدي فقال «زعم كثير من أهل العصر - بل ومن قبلهم - من جِلَّة الفقهاء العارفين بالسنة والقران، والحكماء الماهرين في الفن والجائلين في الأقطار والبلدان، أن هده الشجرة مجهولة الوصف والشان، وأنه لم يعرفها العرب من قديم الزمان... ولعمري هذا الزعم فاسد، كيف وقد ذكرها غير واحد من الأئمة الأعيان، كابن دُرَيد في الجمهرة... وسبقهم إمام العارفين أبو حنيفة الدِّيْنوري في كتاب النبات... قال. الطُّبَّاق بضم الطاء وتشديد المُوَحَّدة، أخبرني بعض أَزْد السَّرَاة قال هو شجر نحو القامة، ينبت متجاورا... وله أوراق طوال دقاق خُضْر... يُضمد بها الكسر فيجبر، وله نَوْر أصفر مجتمع، ولا تأكله الإبل، ولكن الغنم، ومنابته الصخر مع العرْعَر، والنحل تَجْرِسُه - (أي تلحسه) - ، والأوعال أيضاً ترعاه. انتهى... وقد ظهر مما تقدم... أنها شجرة عربية، منابتها أرض الحجاز»[42] . ثم قال. «وحرفوا - (يعني العرب) - في اسمها حسبما ساعدهم النطق به، فقالوا تُنْباك بضم المثناة الفوقية وسكون النون ثم موحدة وبعد الألف كاف -، وهو أقرب إلى اسمه الأصلي، وقال اخرون تبَغ - بمثناة وموحدة وغين مفتوحات -، وهكذا أورده المتأخرون من الفقهاء في كتبهم، ومنهم من ينطق به بالطاء بدل التاء، ومنهم من سماها طابه، وأما الأن فاشتهرت بالدُّخان، وعليه التعبير عنها في سائر الأقطار والبلدان، باختلاف الألسنة والأزمان، وكأنهم نظروا إلى أقوى كيفية استعمالها فسموها كذلك»[43].

وأنا أرجح الاشتقاق الأول، وأستبعد الانتزاع الاخر الذي مال إليه القُسَنْطيني والزَّبيدي، وذلك للانسجام بين اسم المادة ومصدرها، ولأن الطُّبَّاق العربي غير التَّبغ عند التحقيق وإن اشتركا في بعض الأوصاف، فالطُّبَّاق فيه منافع مذكورة، والتَّبْغ لا نفع فيه بل يكاد يكون ضررا محضاً كما قرر الأطباء والعارفون، وقد ظُن به النفع الطبي في بعض الأزمان، لكن سرعان ما تلاشى هذا الوهم، وزالت الغشَاوة، وظهر الحق.

وممن فَرّق بين التَّبْغ والطُّبَّاق. الطبيب أمين رويحة في كتابه التداوي بالأعشاب (قسم

(٤٢) هدية الإخوان ١١٨، ١٢٠.

(٤٣) هدية الإخوان ١٢٠.

الأعشاب السَّامة، مادة: تبغ) حيث يقول: «تَبْغ، دُخَان: كلها مُوَلَّدة، ومن أسمائه العامة: التُّتُن. وتسميته بالطُّبَّاق غلط، فالطُّبَّاق نبات آخر، وليس للتَّبْغ اسم عربي في المعاجم لأن مهده الأصلي في أميركا، وما كانت العرب تعرفه قبل كشفها»[44]. وكذلك أمين معلوف في مقالته: الدُّخَان ودخوله إلى الشرق، قال: «والطُّبَقا هو اللفظ الإفرنجي، وهو من أصل أميركي لا من الطُّبَّاق العربية كما ظن بعض علمائنا الأفاضل، فالطُّبَّاق أو حشيشة البراغيث نبت يشبه زَعْراع أيوب كثيرا، وهو من فصيلته، وإنما يختلف عنه بلزوجته، وهو النبت المعروف في جبل لبنان بالطُّيُّون، ولا يزال يعرف في الحجاز بالطُّبَّاق إلى يومنا»[45]. وفي الموسوعة الفقهية (المادة نفسها) ورد ما لفظه «ومما يشبه التَّبْغ في التدخين والإحراق: الطُّبَّاق، وهو نبات عشبي معمَّر، من فصيلة المركبات الأنبوبية الزَّهْر، وهو معروف عند العرب خلافاً للتَّبْغ، والطُّبَّاق لفظ معرَّب»[46]. وفي المادة نفسها من كتاب الصحاح في اللغة والعلوم سُجِّل ما يلي: «وتسميته بالطُّبَّاق غلط شنيع»[47].

(جـ) أهم المواد الضارة في الدُّخَان:

يحتوي دُخَان التَّبْغ على آلاف المواد الضارة التي تتسبب العشرات منها في حدوث السَّرَطان القاتل[48]، ومن أهم هذه المواد وأشهرها:

---

(44) ٤٢٩

(45) ٦ / ٤٦٣

(46) ١٠ / ١٠١

(47) ١ / ١٣٦

(48) التدخين وسَرَطان الرئة والأمراض الأخرى للدكتور نبيل صبحي الطويل ٥١، والتدخين هاجس العصر ٢٤، ٤٠، والتدخين بين الطب والدين للدكتور غازي عبد اللطيف موسى ٥ – ٦.

وينظر كتاب التدخين وأمراض الفم ١٩ – ٢٠، والتدخين بين المؤيدين والمعارضين ١٣، والتدخين (دراسة علمية هادفة) للدكتور عز الدين الدنشاري والدكتور سينوت حليم دُوس ٢٣ – ٣٠، وروائع الطب الإسلامي ٣ / ٨٨ – ٨٩، ومشكلة التدخين والحل للدكتور لطفي عبد العزيز الشربيني ٢٣.

١ - النِّيْكُوتين (التَّبْغين). وهو مادة طَيَّارة لاذعة سامَّة مُخَدِّرة، سريعة الانتشار في أنسجة الجسم وسوائله، تجلب النَّشْوة وتُحدث الإدمان. وتستعمل في صناعة المُبيدات الحشرية[٤٩].

ومتوسط ما يمتصه دم المدخن من نِيكُوتين دَخينة (لِفافة أو سيجارة) واحدة: (٢,٥) ملِّيجرام، بينما يبلغ في تدخين علبة كاملة مؤلفة من عشرين لِفافة (٥٠) مِلِّيجرام، وهذا القدر كاف لقتل أي شخص يُحقن به في الوَريد[٥٠].

ومن مضار النِّيْكُوتين الفورية بالجسم: ارتفاع ضغط الدم، وزيادة دقات القلب واختلالُها، وانقباض الأوعية الدموية في الأطراف، وغيرُها الكثير[٥١]. كما أن

بعض تحولاته الكيميائية تساعد في حدوث السَّرَطان المرعب[٥٢].

٢ - أول أُكْسِيد الكَرْبون (الفحم). وهو غاز سامّ قاتل، شديد القابلية للاتحاد مع خِضاب الدم (الهِيمُوجلُوبين) الموجود داخل كُرَيَّات (جُسيمات) الدم الحُمْر، منازعاً بذلك غاز الأُوْكْسِيجين الذي تنخفض نسبته حينئذ في خلايا الدم، فيؤدي إلى اضطراب جميع أنسجة الجسم وتسممها[٥٣].

(٤٩) عمدة المحتاج (مادة النّيْقُوتين) ٤/٥٣، والتدخين وأمراض الفم ١٣، ١٥، والتدخين بين المؤيدين والمعارضين ١٤، والتدخين هاجس العصر ٣٥ - ٣٦، والتدخين بين الطب والدين للدكتور غازي عبد اللطيف موسى ٩، والتدخين بين الطب والدين للدكتور موسى توفيق الأقطم ٨، وروائع الطب الإسلامي ٣ / ٨٨، ومشكلة التدخين والحل ٣٢.

(٥٠) التدخين وسرطان الرئة ٥١، والتدخين وأمراض الفم ١٤ - ١٥، والتدخين بين المؤيدين والمعارضين ١٤ ٩٢، وروائع الطب الإسلامي ٣ / ٨٨، والطب الوقائي بين العلم والدين ٢٧٦.

(٥١) التدخين وسرطان الرئة ٥١، والتدخين وأمراض الفم ١٥، والتدخين بين الطب والدين للدكتور غازي عبد اللطيف موسى ٨ - ٩، والطب الوقائي بين العلم والدين ٢٧٥، ومشكلة التدخين والحل ٣٢، واحذر التدخين - رسالة أعدها قسم التثقيف الصحي بدائرة الصحة والخدمات الطبية في إمارة دبي - ٣.

(٥٢) التدخين (دراسة علمية هادفة) ٢٨.

(٥٣) التدخين وأمراض الفم ١٨، والتدخين بين المؤيدين والمعارضين ١٦ - ١٧، والتدخين هاجس العصر ٣٥، ٤٠ - ٤١، والتدخين بين الطب والدين للدكتور غازي عبد اللطيف موسى ٦ - ٨، والتدخين بين الطب والدين للدكتور موسى توفيق الأقطم ٩، وروائع الطب الإسلامي ٣ / ٨٨، ومشكلة التدخين والحل ٣٣، واحذر التدخين ٤.

وتكون نسبة هذا الغاز مرتفعة في دم المدخن، قال الدكتور غازي عبد اللطيف موسى «ويحتوي دم المدخن على نسبة من هذه المادة السامّة، قد تصل إلى (٢٠) بالمئة في بعض الحالات، في حين أن نسبة (٦٠ – ٨٠) بالمئة تؤدي إلى الإصابة بالتسمم والوفاة»[٥٤].

ومن أهم مخاطر أول أُكْسيد الكَرْبون على جسم المدخن جعله عرضة للإصابة بالذبحة الصدرية، والجلطة في شرايين القلب وشرايين الدماغ[٥٥].

٣ – القَطران (القار): وهو مادة صفراء زيتية مُخَرِّشة، تتسبب في حدوث السَّرطان وأمراض الرئة[٥٦].

ومتوسط ما يمتصه دم من يدخن علبة من اللفائف كل يوم على امتداد سنة كاملة (٨٥) جراماً من القطران، وهو مقدار كبير قاتل لولا نظام طرح السموم في الجسم[٥٧]، «ولا تَقْتُلوا أَنْفُسَكُم إنَّ الله كان بكم رَحِيماً»[٥٨].

وبهذا القدر يتم الكلام الموجز عن حقيقة الدُّخَان التي تنذر من خلال مقراتها بالخطر الدَّهَام، والموت الزُّؤام.

(٥٤) التدخين بين الطب والدين ٧.

(٥٥) المصدر السابق ٧ - ٨، واحذر التدخين ٤.

(٥٦) التدخين وسرطان الرئة ٥٢ – ٥٣، والتدخين وأمراض الفم ١٩، ٢١، والتدخين بين المؤيدين والمعارضين ١١ والتدخين هاجس العصر ٤١، والتدخين بين الطب والدين للدكتور عازي عبد اللطيف موسى ٥، والتدخين بين الطب والدين للدكتور موسى توفيق الأقطم ١٠، ومشكلة التدخين والحل ٣٢، واحذر التدخين ٣.

(٥٧) التدخين وسرطان الرئة ٥٢، والتدخين بين المؤيدين والمعارضين ١٨.

(٥٨) سورة النساء من الاية (٢٩).

المطلب الثاني

تاريخ الدُّخَان

(أ) المصدر الأول للدُّخَان:

اقتبس الناس الدُّخان نباتاً واستعمالاً من وراء بحر الظلمات (المحيط الأطلسي).

ويقال إن أول من شربه من الأوروبيين (كريستوفر كُولُومْبُس) [٥٩] الإيطالي الجنَوي [٦٠]، الذي عرض على الملك الإسباني (فرديناند الثاني) وزوجتِه الملكة (إيزابيلا) - بعد قضائهما الأثيم على غرْناطة أحر معاقل المسلمين بالأندلس سنة (٨٩٧هـ / ١٤٩١م) - كشْف طريق اخر للهند بعيداً عن ديار العرب المسلمين ونفوذهم، رغم اعتماده على ما قدمه المسلمون للبشرية من خبرة علمية وعملية في هذا المجال، لا سيما إثباتهم كروية الأرض ورسمهم خرانطها الجغرافية الهادية، ووضعهم الالات الفلكية الدّالّة.

فاستجاب الملك الإسبنيولي لهذه الفكرة، ومكّنه من القيام بأربع رحلات، أولها سنة (٨٩٧هـ / ١٤٩٢م)، واخرها سنة (٩٠٧هـ / ١٥٠٢م). وأطلق (كُولُومْبُس) على تلك الديار اسم (الهند الغربية) [٦١] ظاناً أنه وصل إلى الهند من طرفها الأخر [٦٢]، ومن هنا جاءت تسمية سكان أمريكا الأصليين بالهنود الحمر، وهو خطأ صارخ [٦٣].

---

(٥٩) وقد سماه المؤرخ أحمد بن خالد الناصري السلاوي (ت ١٣١٥هـ) في كتابه الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ٤ / ١٠٧: (كُلُنب) بضم الكاف واللام، وهو من اختلاف النطق في الأسماء الإفرنجية

(٦٠) التدخين وأثره على الصحة للدكتور محمد علي البار ٦، والتدخين وسرطان الرئة ١١.

(٦١) ثم عُرفت بعد بأمريكا، تحقيقاً لرغبة الإيطالي (أميركو فسْبوتشي) المتوفى سنة (٩١٨هـ / ١٥١٢م)، في بعد وفاة (كُولُومْبُس) ببضع سنين - الذي اقترح تسمية تلك الديار باسمه بعد أن أثبت من خلال رحلاته المتعددة إليها أنها قارة جديدة لا تمت إلى الهند بصلة.

دور العرب في اكتشاف العالم الجديد للدكتور فهمي توفيق مقبل ٦٥ - ٦٦.

وقد سمى الناصري في كتابه الاستقصا ٤/١٠٧ تلك الديار: (ماركان)، وهو من اختلاف النطق

(٦٢) وأشير في هذا المقام إلى أن المسلمين (عرباً وعجماً) ومن قبلهم الفينيقيون وغيرهم من أهل اسيا عرفوا تلك الديار المسماة بأمريكا قبل أن يبصر (كُولُومْبُس) النور بزمن سحيق، دلت على ذلك الآثار، وشهد به عدد من العلماء الأمريكيين وغيرهم.

دور العرب في اكتشاف العالم الجديد ٢٧ - ٣٣، ٥٦ - ٦٢، والعرب قبل كُولُومْبُس للطف الله قاري ٤١ - ٤٤.

(٦٣) دور العرب في اكتشاف العالم الجديد ٧، ٢٧، ٦٤، ٦٨ - ٧٠، ٧٧، ٨٨، ٩٤، ٩٩.

وقد نزل (كُولُومْبُس) ورجاله عدة نواح في أمريكا الوسطى، كجزر الباهاما (سان سلفادور)، والدومينيكان، وكوبا، وجزيرة تُباجو (تُباكو) [٦٤] الواقعة في الشمال الشرقي من فَنزويلا، وسائر جزر الأنتيل الكبرى والصغرى. ورأوا أهل تلك النواحي الذين سموهم بالهنود الحمر، يستعملون ذاك النبات تدخيناً ومضغاً ونَشُوقا، ويزعمون أنه نافع للصحة وممتع للنفس.

فحمله بعض هؤلاء الرحالة إلى إسبانيا، ويقال إنه ورد إليها بعد ذلك على يد طبيب بعثه الملك الإسباني (فيليب الثاني) في رحلة استطلاعية إلى المكسيك سنة (٩٦٨هـ / ١٥٦٠م). وربما جُمع بين القولين بأن الطبيب المذكور روّجها ورغب فيها فيما كتبه عن تاريخ تلك البلاد، مع نشره لبذورها، حتى عرفت في إسبانيا والبرتغال أكثر من ذي قبل.

ويبدو أن موطن هذه العشبة الأول كان في الناحية الغربية من أمريكا الوسطى كالمكسيك وسان سلفادور، بل ذُكر أن استعمالها في المكسيك ضارب في القدم، يرجع إلى نحو ألفي سنة وخمس مئة سنة خلت، وكانوا يتعاطونه في احتفالاتهم الدينية.

وقد عُرفت تلك العشبة في أوروبا بعد وصولها إليها باسم إحدى الجزر الأمريكية السابقة، وهي تُباجو (تُباكو)، ولعلها الموضع الذي حمل منه التَّبْغ إلى أوروبا أو نحو ذلك [٦٥].

(ب) انتشاره في أوروبا:

تقدم أن الإسبان هم أول من عرف التَّبْغ في أوروبا، فقد ظنوه علاجاً عجيباً لكثير من الأمراض، لذا عملوا على زراعته ونشره، ثم اقتبسه منهم البرتغاليون.

---

(٦٤) تؤلف هذه الجزيرة مع جزيرة ترينيداد المجاورة لها دولة تسمى: ترينيداد وتُباكو.

Grand Larousse Universel 14/10263

(٦٥) تنظر المعلومات المذكورة في هذه الفقرة والفقرات الثلاث التي قبلها في المصادر التالية: إعلان الحجة ٤٩ - ٥١، ورسالة في الشاي والقهْوة والدُّخان ٣٢، وأدبيات الشاي والقهْوة والدُّخان ٧ وعمدة المحتاج (مادة التَّبْغ) ٤ / ٤٥، ومحيط المحيط (مادة: تبغ) ٦٨، والتدخين وأثره على الصحة ٦، ٧، والتدخين وسرطان الرئة ١١ -١٢، ١٣، والتدخين وأمراض الفم ٧، والتدخين بين المؤيدين والمعارضين ٩ - ١٠، ١٢، والتدخين هاجس العصر ١٣ - ١٤، ١٦، والتدخين (دراسة علمية هادفة) ١٣، والتدخين بين الطب والدين للدكتور موسى توفيق الأقطم ١ - ٢، والطب الوقائي بين العلم والدين ٢٧٤، وروائع الطب الإسلامي ٣ / ٨٧، ومشكلة التدخين والحل ١٠، والسيجارة مقبرة المدخنين ١٥ - ١٧، والحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ١ / ٢٤٦.

ثم عرفت بريطانيا هذه العشبة، واحتفلت بها [٦٦]، وكان دخولها إليها بواسطة بعض كبار رجالات مستعمراتها في أمريكا الشمالية، الذين امتلكوا مزارع واسعة للتُّتْبغ في ولاية فِرجينيا.

وقد أُعجب به سفير فرنسا في البرتغال (جان نِيكوت) [٦٧]، إذ قام بزراعته في حديقته، ونوّه بفوائده، وبعث سنة (٩٦٨هـ / ١٥٦١م) بشيء منه إلى ملكة فرنسا (ماري دي مديسيس) كي تعالج به صداعها المزمن بطريقة السَّعوط ؛ لذا عرف التُّتْبغ في فرنسا بأعشاب الملكة، كما عرف فيها بالأعشاب المقدسة، وكذلك بأعشاب النِّيْكُوتين نسبة إلى السفير المذكور[٦٨].

وعملت الدول الأربع المذكورة (إسبانيا، والبرتغال، وبريطانيا، وفرنسا) على نشر هذه العشبة في مستعمراتها أيضا، حتى إن البرتغاليين حملوها في القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) إلى اليابان، ولم يمض القرن المذكور حتى كانت معروفة في كل أرجاء أوروبا، ومما ساعد على هذا الانتشار الكبير رغبة كثير من الملوك والقسيسين والأطباء فيها.

وقد أرخ الإمام محمد مُرْتَضَى الزَّبيدي لظهور التُّتْبغ وانتشاره في أوروبا فقال: «وأول ما ظهر خبرها في بلاد الإفرنج في أواخر القرن العاشر، فوَلِعوا بها، ونبّهوا على منافعها»[٦٩].

---

(٦٦) وإلى هذا الاحتفال ألمع الأستاذ الدكتور محمد حجّي في كتابه الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ٢٤٦/١ بقوله «وربما كان الإنجليز أول من شربوا دُخان التُّتْبغ على نطاق واسع، بعد أن جلبوه من أمريكا في النصف الثاني من القرن السادس عشر، وتفننوا في صنعه»

(٦٧) يكتب هذا الاسم بالفرنسية على الصورة التالية (Jean Nicot) ، لكن الحرف الأخير لا يظهر في النطق عندهم

(٦٨) وفي نحو هذه القصة يقول الرُّشيدي في عمدة المحتاج ٤٦/٤ «وكان دخوله - (يعني الدُّخان) - فرانسا في زمن هنري الرابع على يد قُنْصُله بالبرتغال المسمى (نيْقُوت)، وذلك هو منشأ تسميته عندهم نيْقُوسيان، فعند عود هذا القُنْصُل لفرانسا حمل معه نشُوقه للملكة مارية، ومن ذلك سُمي بحشيشة الملكة ومن ذلك أيضاً نشأت تسميته بحشيشة القُنْصُل، غير أنه في ذلك الزمن لم يكن استعماله منتشراً».

(٦٩) هدية الإخوان ١٢٠.

ولم ينتشر التَّبْغ على هيئة لفائف (سجائر) إلا في القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)، وكان قبل ذلك منتشراً بطريقة السَّعوط والمضغ، ثم بالتدخين لكن بوسائل اخرى كالغلْيون والسِّيْجار . قال العلامة محمد راغب الطبَّاخ في حوادث سنة (١٢٧٢هـ) من كتابه إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء [٧١]: «كان الناس يشربون الدُّخَان المعروف بالتُّتُن بواسطة ... الغلْيون... ففي هذه السنة بطل ذلك، وصاروا يمتصون ذلك بوضع التُّتُن في ورقة صغيرة رقيقة، يلفون فيها التُّتُن، وهي التي تدعى بالسِّيكارة الى يومنا هذا».

وقد أُغرم بتلك اللفائف الروس ثم الفرنسيون ثم الإنجليز، ثم عَمَّ الفساد وطَمَّ.

وفي اوائل القرن الرابع عشر الهجري (أواخر القرن التاسع عشر الميلادي) شرعت المصانع الالية للفائف في امريكا وبريطانيا بضخ دخانها المسمومة، وسجائرها المحمومة، حتى عظم الخَطْب[٧٢].

ولم يشعر الأوروبيون بأضرار التَّبْغ إلا بعد أن تمكن في نفوسهم واستحوذ عليها وقد عمل بعض ملوكهم وحكوماتهم وباباواتهم في القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) وما بعده على حظْره والتنفير منه والمعاقبة عليه، لكن منعهم له لم يدم لا سيما عندما انتعشت خزائنهم بالضرائب المغرية المفروضة على تجارة التَّبْغ . قال الرَّشيدي «ولم يكن في الابتداء معتبرا إلا نباتا ذا خواص دوائية، واما استعمال مسحوقه نشوقا أي إدخاله في الخياشيم - فلم ينتشر إلا بعد حمله لاوربا بزمن ما، وكانوا يعتبرون ذلك

(٧٠) التدخين وأثره على الصحة ٧، والتدخين وسرطان الرئة ١٣

(٧١) ٣ [illegible] ٣٥٥

(٧٢) تنظر المعلومات المذكورة عن انتشار الدُّخَان عند الأوروبيين في المصادر التالية إعلان الصحة ١٥، واسرار الشاي والقهْوة والدُّخَان ٧ والتدخين وأثره على الصحة ٦ – ٨، والتدخين وسَرَطان الرئة ١٢ – ١٥، والتدخين وأمراض الفم ٨، والتدخين بين المؤيدين والمعارضين ١٠ – ١١، والتدخين هاجس العصر ١٦ – ١٧، والتدخين (دراسة علمية هادفة) ١٤، وروائع الطب الإسلامي ٣ / ٨٧، والطب الوقائي بين العلم والدين ٢٧٥، والسجائر مقبرة المدخنين ١٧ – ١٨، Grand larousse Universel 14/9997

وتنظر التعليقات الحسان على تحقيق البرهان في شأن الدُّخَان لمشهور بن حسن آل سليمان ١٠٠ – ١٠٣

(٧٣) التجارة الخاسرة اقتصاديات التَّبْغ والتدخين للدكتور محمد علي البار ٢٣ – ٢٥، والتدخين هاجس العصر ١٧، والتدخين (دراسة علمية هادفة) ١٥ – ١٧، والتعليقات الحسان على تحقيق البرهان ٤٦.

الاستعمال بدعة خطرة، وكان... ملك إنكلتيرة في سنة ١٦٠٤، وأوربين الثامن أحد البابات رؤساء ديانة المسيحيين منتصبين لمضادّة من يتعاطى التّبْغ بأي كيفية كانت، ومشى على هذا المنع معظم ملوك الأوربا، بل والفرس والترك، ويجتهد تجار الأوربيين في إدخاله عندهم، وهم يبالغون في الزجر حتى هدّدوا بقطع أنف من يتعاطاه، بل بقتله، وهذا كله لم ينفر التجار عن إدخاله في المتجر، ولم يمتنع الأشخاص الذين ابتدأ عندهم الاستشعار بلذته عن استعماله تدخيناً أو انتشاقا، وأول من لاحظ المنافع التي تحصل منه للمملكة حاكم فرانسا، فسامح بإدخاله بلاده، ولكن وضع عليه جُمْرُكاً (مكْسا) - عظيما، بحيث صار فرعاً لمدخول كبير... ولما سومح بدخوله فرانسا انتشر استعماله سريعا، ورأى باقي ملوك أوربا النفع[٧٤] الذي يمكن تحصيله منه فسامحوا أيضاً في إدخاله عندهم، فمكث زمناً طويلاً معدوداً من الفروع المهمة في المتجر بين الأميرقة الجنوبية والأوربا، ولكن اجتهد

---

(٧٤) هو نفع متوهم لاحقيقة له، وفيه يقول الدكتور محمد علي البار في رسالته التجارة الخاسرة ٢٨ ٣ «تعتبر الولايات المتحدة - (الأمريكية) اكبر دولة مصنعة للسجائر في العالم، كما أنها تعتبر من أكبر أسواق التّبغ وتكسب الدولة (١٤) ألف مليون ضرائب على السجائر والتُّبْغ، كما تبلغ أرباح شركات السجائر والتّبغ (٦٥٦٤) ألف مليون دولار صافي الارباح لعام ١٩٨٦ ، وإذا اضفنا إلى ذلك ما يكسبه المزارعون والمطنون، فإن هذه المكاسب المجتمعة تُقدّر بحوالي (٢٥) ألف مليون دولار.

اما الخسائر فتتمثل في الاتي (٣٠) ألف مليون دولار ثمن التّبْغ المستهلك الذي يحرق في الهواء. (٣١,١) ألف مليون دولار خسارة بسبب الوفاة المبكرة، (٩,٣) ألف مليون دولار خسارة بسبب التغيب عن العمل، (٣ ٢٣) ألف مليون دولار ثمن الرعاية الصحية لأمراض ناتجة عن التدخين، بالإضافة الى الخسائر الناتجة عن الحرائق ويضاف الى ذلك كله إصابات وامراض غير المدخنين (التدخين السلبي)، ولذا يصبح الرقم مئة ألف مليون دولار.

وما هو أخطر وأبشع من ذلك كله، هو أن يتوفى (٣٥٠,٠٠٠) أمريكي كل عام بسبب أمراض ناتجة عن التدخين بالاضافة الى (٥٠,٠٠٠) شخص يُتوفون بسبب ما يسمى التدخين بالإكراه (أو التدخين السلبي) هذه الارقام من كتاب المحامي لاري وايت (تُجار الموت)، الصادر عام ١٩٨٨، والذي قدم له إيفريت كوب وزير الصحة الأمريكي».

ففي هذا التقرير بلاغ لمن اعتبر، وذكرى لمن اذكر.

وأُضيف إلى ما سبق أعداد الوفيَات في العالم التي يتسبب بها التدخين، ففي مقدمة رسالة (احذر التدخين) «يتسبب التدخين بوفاة (٣٠٥) مليون شخص كل عام، أي حوالي (١٠,٠٠٠) وفاة يوميا، ليصبح التدخين سبباً للوفيات اكثر مما يتسبب به فيروس الايدز والسُّل ووفيات الاطفال وحوادث السير والانتحار والقتل مجتمعة معا ووفقاً لتقديرات منظمة الصحة العالمية فإن ٢٠ ٣٠ من الوفيات على مستوى العالم تحدث نتيجة امراض ترتبط أو يتسبب بها التدخين».

الأوربيون حالاً في استنباته بالأماكن التي تناسبه، فانتشر استنباته في جميع الأقاليم، وصار موجوداً أيضاً في غير الأوربا»[٧٥].

(جـ) انتشاره في البلاد الإسلامية:

عندما شعر الأوروبيون بشدة خطر التَّبْغ وعظيم ضرره، حاول بعضهم اجتثاثه من مجتمعهم لكن دون طائل، وعمل بعضهم على نقله إلى العالم الإسلامي ليوقعوه في حبائله المهلكة من جهة، وليحصّلوا أرباحه الوفيرة من جهة أُخرى.

قال الإمام برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم اللُّقاني المصري المالكي – صاحب الجوهرة وشروحها – في رسالته نصيحة الإخوان باجتناب الدُّخَان: «أول من جلبه – يعني الدُّخَان – إلى البر الرومي – (تركيا) – الجيل المسمى بالإنكليز من النصارى، وأول من أحدثه بأرض المغرب رجل يهودي يزعم أنه حكيم، له فيه نظم ونثر، وذكر له منافع عدة، وزاد عليه أرباب البطالة كثيرا، وأول من أخرجه ببلاد السودان المجوس»[٧٦] وقال فيها أيضا: «وقد أخبرني بعض المخالطين لنصارى الإنكليز أنهم ما جلبوه لبلاد الإسلام إلا بعد أن أجمع أطباؤهم على منعهم من الملازمة عليه، وأن لا يستعملوا منه إلا القدر الذي لا ضرر فيه... وأمروا ببيعه للمسلمين»[٧٧].

كما أشار الإمام محمد مُرْتضى الزَّبيدي إلى مصدر التَّبْغ الذي انتشر في بلاد المسلمين، وهو الغرب الأوروبي، فقال: «وأول ما ظهر خبرها في بلاد الإفرنج في أواخر القرن العاشر، فوَلعوا بها، ونبهوا على منافعها، واتصل ذلك إلى ما جاورها من جزائر

(٧٥) عمدة المحتاج ٤ / ٤٥ – ٤٦.

(٧٦) نقلا عن إعلان الحجة ١٨٨ ومقالة الدُّخان وتحوله إلى الشرق ٦ / ٤٦٢، ونحوه في فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك للفقيه المالكي العلامة عليْش ١ / ٨٣.

وينظر مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى لمفتي الحنابلة بدمشق مصطفى بن سعد السُّيُوطي الرُّحيباني ٦ / ٢١٨

وكلمة (المجوس) المذكورة بيّن المراد منها أمين معلوف في مقالته المشار إليها ٦ / ٤٦٣ بقوله: «والمجوس يريد بهم غير المسلمين من السود، لا مجوس الهند المعروفين في أيامنا بالبارسيين أو الفارسيين».

(٧٧) نقلاً عن إعلان الحجة ٤١ – ٤٢، ونحوه في فتح العلي المالك ١ / ٨٦.

المغرب، وأطراف بلاد الهند مما يلي البحر المِلْح، ثم برز شُعاعها إلى بلاد العرب... ثم استزرعوها بأرض الترك والعجم»[٧٨].

وأما زمن ظهوره في ديار الإسلام فهو رأس الألف من الهجرة[٧٩] (أواخر القرن السادس عشر الميلادي).

ولعل أول بروزه كان في بلدة تُنْبُكْتُ[٨٠] المسلمة، وهي من إقليم التَّكْرور في السودان الغربي، قال ابن الحاج في حاشية له: «وأول ما ظهرت بتُنْبُكْتُو في أوائل القرن الحادي عشر، ولما وفد أهل السودان للمغرب على السلطان أحمد المنصور بالفِيل، قدموا بها يشربونها ويزعمون أن فيها منافع، فشاعت عنهم في درْعَة ومرَّاكُش وغيرهما من بقاع المغرب»[٨١].

وجاء في سؤال عن حكم التَّبْغ وَجَّهه أهل تُنْبُكت لعالمهم القاضي محمد بن أحمد بن عبد الرحمن التُّنْبُكْتي، تحديد السنة التي ابتلوا فيها بظهور هذه الافة، وصورته: «في السنة الخامسة بعد الألف ظهرت أوراق شجرة في بلدنا... تسمى طابغا...»[٨٢].

لكن أحمد بن خالد الناصري ذكر أن أهل السودان حملوا هذه العشبة إلى مَرَّاكُش سنة إحدى وألف، فقال: «وفي سنة إحدى وألف أُتي بالفِيلة من بلاد السودان إلى المنصور، وكان يوم دخولها لمَرَّاكُش يوماً مشهودا... ثم حملت - (يعني الفِيلَة) - إلى فاس... سنة سبع وألف... قال بعضهم وبسبب دخول هذه الفِيلة إلى المغرب ظهرت هذه العشبة الخبيثة المسماة بتابغ، لأن أهل السودان الذين قدموا بالفِيلَة يسوسونها قدموا بها معهم يشربونها

---

(٧٨) هدية الإخوان ١٢٠

(٧٩) إعلان الحجة ١٢، ٣٦، ١١٥، ١٦٢، ١٦٩. وخلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام من زمن النبي عليه الصلاة والسلام إلى وقتنا هذا بالتمام للسيِّد أحمد بن زيْني دحْلان ١٩٢، وإعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ٣ / ٢٠٣، وأدبيات الشاي والقَهْوة والدُّخَان ٨، وروائع الطب الإسلامي ٣ / ٨٧.
وينظر كتاب خواطر دينية للعلامة عبد الله بن محمد بن الصِّدِّيق ١٢٦.

(٨٠) تقع اليوم في دولة مالي.

(٨١) نقلاً عن إعلان الحجة ١٦١.

(٨٢) المصدر السابق ١٧٣ نقلاً عن عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد للَّقاني وينظر الصلح بين الإخوان ١٩ أ، ١٢٠أ

ويزعمون أن فيها منافع، فشاعت منهم في بلاد درْعة ومرَاكُش وغيرهما من بقاع المغرب»[83].

وقد اعترض الأستاذ الدكتور محمد حجّي على التاريخ الذي اورده الناصري وغيره فقال «دخلت عادة تدخين التّبْغ إلى إفريقيا السوداء الوثنية عن طريق الاوروبيين ووصلت إلى تُمْبُكْتو في مستهل القرن الحادي عشر (أواخر السادس عشر)، ومن ثم حملها السودانيون الذين رافقوا الفِيَلة إلى مَرّاكُش عامي (١٠٠٥ – ١٠٠٦ / ١٥٩٧ ١٥٩٨)، ثم دخلوا بها إلى فاس مع الفيَلة أيضاً عام (١٠٠٧ / ١٥٩٩)»[84]. وعلق في الحاشية بقوله «اعتمدنا هذا التاريخ لأنه هو الذي عند أ. البُوسعيدي في بذل المناصحة وأخبر به عن مشاهدة، لا ما ذكره م. الإفراني في النزهة... وتبعه أ. الناصري في الاستقصا... من أن ذلك كان عام (١٠٠١ / ٩٢ – ١٥٩٣)»[85].

ومما يقوي اعتراض الدكتور حجّي قول العلامة أبي حامد العربي بن الهاشمي الزَّرْهُوني العرُوزي ثم الفاسي «ومما تساهل فيه الناس في هذا الزمان، وأظهروه في مجالسهم حتى الصبيان، مسألة تباغا المتداولة بين أربابها والمستعملين لها منذ أزمان، من عام خمسة أو ستة أو سبعة بعد الألف إلى وقتنا هذا»[86].

وعودا على ما ذكره ابن الحاج وغيره من ظهور التّبْغ في المغرب على يد اهل تُنْبُكْت، فانه مُعارضٌ في ظاهره بما تقدم عن اللّقاني من أنّ أول من احدثه بارض المغرب يهودي.

ويمكن الجمع بين القولين بأن اليهودي هو أول من دعا إليه وزخرف القول فيه على لسان الحكماء، في الزمن الذي قدم فيه أهل تُنْبُكْت على ملك المغرب أبي العباس أحمد المنصور بالله السعدي الملقب بالذهبي وهم يشربونه، مما شجع المغاربة على الوقوع في أشراكه. قال العلامة السيد محمد بن جعفر الكتّاني «وقد ذكروا أن أول من أظهر

(٨٣) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ٥ / ١٢٦. وينظر النوازل ٣ / ٢٠٨.

(٨٤) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ١ / ٢٤٦.

(٨٥) المصدر السابق.

(٨٦) نقلاً عن إعلان الحجة ١٤٩.

القول فيها يهودي ظهر بالمغرب الأقصى، زمن قدوم أهل السودان على السلطان أبي العباس المنصور الذهبي بالفيل، وقدموا بهذه العشبة يشربونها، وادعى أنه حكيم، وأنه ظهر له من منافعها شيء كثير، وأبرز في مدحها وذكر منافعها شعراً وكلاماً منثورا، وكتب ذلك عنه أرباب البطالات المولعون بها، وزادوا من منافعها ما زينه لهم السيطان، مما هو إفك وزور وبهتان، وصاروا يشيعون ذلك في المحافل، ويذكرونه بين يدي العلماء والأماثل، حتى سارت بها الركبان. ونُقل إلى مصر وغيرها من البلدان، وغروا به كثيراً من الناس»[87].

وقد باشر الأوروبيون بعد بُرْهة من ذاك التاريخ صنعَ التَّبْغ في المغرب، كما فعلوا من قبل في السودان الغربي، قال الدكتور حِجّي «لم تمض غير بضع سنوات على ظهور التَّبْغ في المغرب، حتى أصبحت له أسواق رائجة، وكثر التجار الذين يبيعونه... تحمله اليهم من السودان القوافل المنتظمة بين تُمْبُكْتو ومرّاكُش، وتجلبه إليهم السفن الإنجليزية والهولاندية المترددة على مراسي: سَلاَ وآسفي وأكدير»[88].

وأما ظهور التَّبْغ في الحجاز واليمن ونجد ومصر فقد تأخر بضع سنين عن ظهوره في المغرب، قال المُحبي «وظهور التُّنْباك المسمى بالتَّبْغ وبالتُّتُن - بجهة العرب[89] والحجاز واليمن وحضرموت كان في سنة اثنتي عشرة وألف كما وجدته بخط بعض المكيين»[90].

وقال محمد بن عبد المعطي الإسحاقي المنوفي عند حديثه عن ولاية علي باشا على مصر من قبل الدولة العثمانية سَنوات (١٠١٠ ١٠١٢هـ / ١٦٠١ - ١٦٠٣م) «وفي زمنه ظهر الدُّخَان المضر بالأبدان، اليابس الطباع، الذي لا شيء فيه من الانتفاع»[91].

وقال الإمام إبراهيم اللّقاني في نصيحة الإخوان «وقد حدث في آخر القرن العاشر

---

(٨٧) المصدر السابق ١٨٨.

(٨٨) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ١ / ٢٤٧.

(٨٩) في مطبوعة كتاب المُحبي (الغَرْب) بدل: (العَرَب) ويبدو أن الصواب ما أثبته، لأن السياق لا يتعدى شبه الجزيرة العربية، ولأن ظهور التَّبْغ في المغرب كان قبل ظهوره في بلاد العرب الأولى كما تقدم، وعلى هذا فإن المراد بجهة العَرَب نجد وما صاقبها. والله أعلم.

(٩٠) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ٢ / ٨٠.

(٩١) لطائف أخبار الأول فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول ١٥٩.

شيء يقال له الدُّخَان... وأول من جلبه إلى البر الرومي الجيل المسمى بالإنكليز من النصارى، وأول من أحدثه بأرض المغرب رجل يهودي... وأول من أخرجه ببلاد السودان المجوس، ثم جُلب إلى مصر والحجاز واليمن والهند وغالب أقطار بلاد الإسلام، وعم به البلوى ففي أوائل شروعه بمصر دخل به رجل من تافيلات من بلاد المغرب، يقال له أحمد بن عبد الله الخارجي المشهور بسفك الدماء بغير حق وإهانة أهل بيت الرسول ﷺ من أشراف ملوك المغرب، وكان على العامة يزعم أنه من العارفين وأهل السلوك، وهو مغرور مخدوع»[92].

والخارجي المذكور هو ابن أبي محلّي، قال الدكتور حجّي: «وفي غمرة الفتن التي أعقبت وفاة المنصور تجدّد رواج التَّبْغ، وانتشر أكثر مما كان وبخاصة في الصحراء، ومنها حمله - أحمد بن أبي مَحلّي - إلى مصر في رحلته الحجازية الثانية عامي (١٠١٣ - ١٠١٤هـ / ١٦٠٤ - ١٦٠٥م)، فدخل التَّبْغ بذلك لأول مرة إلى بلاد النيل[93]، ومنها انتشر في الشام والجزيرة العربية»[94].

وأما زمن ظهور التَّبْغ في إستنبول فإنه قريب من زمن ظهوره في الحجاز وغيره[95]، وذلك في عهد السلطان أحمد خان الأول ابن السلطان محمد خان الثالث ابن السلطان مراد خان الثالث العثماني الذي كانت ولايته بين سنتي (١٠١٢ - ١٠٢٦هـ / ١٦٠٣ - ١٦١٧م)[96].

وفي سنة (١٠١٥هـ / ١٦٠٦م) عُرف التَّبْغ في دمشق، قال العلامة علاء الدين

(٩٢) نقلاً عن الدُّخَان ودخوله إلى الشرق ٦ / ٤٦٣. وينظر الصلح بين الإخوان ١٩ أ، وكتاب الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ١ / ٢٥٥.

(٩٣) تقدم عن صاحب لطائف أخبار الأُول أن التّبْغ دخل مصر قبل ذلك، وكلام اللقاني السابق يُشعر به فبدا أن عبارة الدكتور حجّي هذه ليست سديدة.

(٩٤) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ١ / ٢٤٧

(٩٥) السيجارة مقبرة المدخنين ١٩

(٩٦) إعلان المحجة ١٦٣ لكن ذكر في التعليقات الحسان على تحقيق البرهان ٨٧ أن السفن الأوروبية أدخلت التّبْغ إلى الأستانة سنة (١٠١٠).

محمد بن علي الحَصْكَفي مفتي الحنفية بدمشق: «قال شيخنا النجم - (يعني الغَزِّي):- والتُّتُن الذي حدث، وكان حدوثه بدمشق في سنة خمسة عشر بعد الألف...»[٩٧].

(د) حَظْره في الديار الإسلامية وزَجْر الناس عنه:

لم يتوان العلماء والسلاطين والولاة عن محاربة هذه الافة، ومعاقبة متعاطيها مذ يوم ذُرورها.

ففي قَصَبَة السلطنة إستنبول بادر السلطان العثماني أحمد خان الأول إلى حَظْرها في جميع أنحاء مملكته عند ظهورها، وتابعه عليه غيره من السلاطين[٩٨].

قال العلامة محمد بن جعفر الكَتّاني: «ولما ظهرت بإسلامبول، وذلك في أيام السلطان .. الغازي أحمد خان الأول ابن السلطان الغازي محمد خان الثالث... وكان من أعظم ملوك آل عثمان قدرا... وكانت بيعته بعد وفاة أبيه سنة اثنتي عشرة وألف... سأل عنها المفتي الأعظم بها إذ ذاك مفتي السلطنة ورئيس العلماء شيخ الإسلام أبا السعود المولى محمد... التَّبْريزي الأصل القُسْطَنْطِيْني المولد والمنشأ والوفاة فأفتى بتحريمها... وحين بلغت فتواه هذه السلطان المذكور، وبلغته أيضاً فتاوى أُخر وبعض الرسائل المؤلفة وقتئذ بالمنع، أمر - رحمه الله - بالمنع من تعاطيها، وزجر الناس عنها في جميع بلاده وأراضي حكومته من مصر وغيرها.

ثم تابعه على ذلك بالتأكيدات البليغة ولده السلطان الغازي مراد الرابع[٩٩]، وكان من أعظم سلاطين آل عثمان مقدارا... وكانت بيعته سنة اثنتين وثلاثين وألف... وقد ترجمه في خلاصة الأثر، وذكر ما وقع في عهده من الفتوحات، وما وقع من الحوادث في أيام

---

(٩٧) الدر المختار على متن تنوير الأبصار - طبع على حاشية رد المحتار لابن عابدين - ٥ / ٤٥٤.

وينظر الصلح بين الإخوان ١٩ ب. وقد قارب المُحبي في خلاصة الأثر ٢ / ٨٠ بين ظهور التُّتُن في الشام وظهوره في الحجاز واليمن ونحوهما من غير تحديد دقيق، فقال عقب كلامه السابق: «وأما ظهوره في بلادنا الشامية فلا أتيقنه، لكنه قريب من هذا التاريخ».

(٩٨) ينظر ما تقدم نقله عن عمدة المحتاج ١٥.

(٩٩) ينظر كتاب التدخين هاجس العصر ١٧.

سلطنته قائلا ومنها تبطيله القَهوات في جميع ممالكه، والمنع من شرب التَّبْغ بالتأكيدات البليغة، وله في ذلك التحريض الذي ما وقع في عهد ملك أبدا»[100].

كما نوَّه العلامة محمد بن الطيب القادري بأعمال السلطان مراد الرابع المذكور فقال «ومن عدله أنه أمر بقطع الخَمْر والقَهْوة والدُّخان من إستنبول، وأرسل بذلك إلى حلب والشام ومصر، وكل من ظهر عليه لا شافع فيه كائنا من كان كل هذا أخبر به في رسالة سيدي عبد القادر الفاسي عن بعض أصحاب الدين والصدق ممن كتب به للمغرب»[101].

وقد امتثل الناس أمر السلطان مراد الرابع في هذا الشأن طوال مدته، لأنه كان حازما فيه كل الحزم، ففي كتاب إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء: «قال مصطفى نعيما في حوادث هذه السنة (سنة ١٠٤٣): وقد كان درويش باشا ونصوح باشا في زمن سلطنة السلطان أحمد الذي تولى السلطنة سنة (١٠١٢) قد ناهضا فكرة تناول الدُّخان واستعمال القَهْوة، وسدا هذا الباب، إلا أن ذلك لم يطل كثيرا، وعاد الناس إلى ما كانوا عليه

وفي هذه السنة حصل حريق عظيم في قُسْطَنْطِيْنِيَة، وعلى أثره صدر أمر السلطان مراد خان بإغلاق جميع الأماكن التي يتعاطى فيها شرب الدُّخان والقَهْوة على شرط أن لا تفتح فيما بعد مطلقا، وأرسل بهذا الأمر إلى جميع الممالك العثمانية، فعطلت فيها القهاوي أيضا، وأشرفت على الخراب مع تمادي الزمن، وبقي ذلك إلى زمن السلطان محمد خان ابن السلطان إبراهيم خان، فعاد أرباب الفساد في أوائل سلطنته إلى ما كانوا عليه، وشمل ذلك جميع الممالك العثمانية إلا دار السلطنة، فإن أماكن القَهْوة بقيت مغلقة فيها

وبعد أن أغلقت أماكن القَهْوة في زمن السلطان مراد أصدر أوامره بمنع شرب الدُّخَان... وأن من يتناوله يقتل سياسة، وأخذ العلماء والوعاظ يعظون الناس ويردعونهم عن تعاطيه... وقد اشتهر أن السلطان مراد قتل كثيراً من الناس الذين كانوا يتعاطون شرب الدُّخَان... أ.هـ»[102].

(١٠٠) إعلان الحجة ١٦٣ - ١٦٤. وما نقله عن خلاصة الأثر للمُحبي موجود فيه بلفظه ٤/٣٣٩. وينظر فتح العلي المالك ١ / ٨٤، وإعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ٣ / ٢٠٣، والتعليقات الحسان على تحقيق البرهان ٤٦-٤٧.

(١٠١) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني ١ / ٣٣٢.

(١٠٢) ٣ / ٢٠٣ - ٢٠٤.

فهذا النص يدل أيضاً على أن حَظْر الدُّخَان استمر في زمن السلطان إبراهيم بن السلطان أحمد خان وأخي السلطان مراد الرابع، ويؤكده قول إبراهيم بك حليم مفتش أوقاف دَمَنْهُور: «ولد المشار إليه - (يعني السلطان إبراهيم) - سنة (١٠٢٤)، وجلس سنة (١٠٤٩).. أما الصدر الأعظم مصطفى باشا فإنه اهتم في اقتفاء أثر السلطان مراد في حزمه ضد الأشقياء... وفي سنة (١٠٥٠) تجددت المعاهدات... وفي هذا العام جاء السفراء... بالهدايا الكثيرة، وشدد الصدر الأعظم في منع المسكرات وشُرب الدُّخَان كلياً»[١٠٣].

وأشار أمين الفتوى في إستنبول العلامة المحقق محمد بن عبد الله العيني الشهير بفقهي في رسالته في حكم التُّتُن والقَهْوة[١٠٤] التي ألفها سنة (١١١٤هـ / ١٧٠٢م) إلى استمرار النهي عن استعمال الدُّخَان علناً في دار السلطنة (إستنبول).

كما عمل بعض ولاة الدولة العثمانية على زجر الناس عنه قبل ورود أمر السلطان إليهم، قال الإمام اللقاني في نصيحة الإخوان: «وقد تصدى محمد باشا الوزير الأعظم الآن - نصره الله تعالى - أيام ولايته بمصر للذب عنها، ومنع الناس من شربها، وقتل عليها بعض الناس، وأحرق منها شيئاً كثيرا، ثم تلاه محمد باشا... ثم تلاهما حضرة مولانا الوزير أحمد المولّى بمصر الآن، ولكن رأينا منه ليناً بعد إشهاره النداء بمنعها حال قدومه... ثم ورد أمر السلطان أحمد - نصره الله تعالى وأدام أيامه - بالمنع منها، وأشهر الوزير المذكور النداء بذلك، وأمر المنادي أن ينادي أن من تعاطاها يقتل مكانه، وانبرم الأمر على هذا - يعني المنع - ولله الحمد»[١٠٥].

ومن النواحي التي مُنع الدُّخَان فيها أيضاً مكة المكرمة وما يتبعها، قال مفتي مكة ومؤرخها أحمد بن زَيْني دَحْلان: «ومما كان في دولة مولانا الشريف مسعود - (يعني ابن سعيد بن سعد أمير مكة) - أنه مَنَع الناس من التظاهر بشرب الدُّخَان، فرُفع من القَهاوي والأسواق، وصار حاكمه يقبض على من يراه عنده في الأطواق .. ومما كان من الحوادث

(١٠٣) التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية ١٣٢.

(١٠٤) ٨٥ ب

(١٠٥) نقلاً عن إعلان الحجة ١٦٣.

أيضاً في دولة الشريف مسعود أنه نادى على جميع الغرباء من جميع الأجناس بالتوجه إلى بلدانهم... وكان الأمر بذلك سنة تسع وأربعين ومئة وألف، وكذلك المنع من شرب التُّتْباك»[106].

كما حُظر الدُّخَان في نجد وتوابعها، قال المستشرق السويسري ثم البريطاني جوهان لودفيج بُوركهارت: «أما تدخين التَّبْغ فمن المعروف أن كثيراً من العلماء الأتراك قد ذكروا مراراً في كتاباتهم أنه عمل محرم... وكثير من العلماء في كل جزء من تركيا يمتنعون عن تدخينه على أساس ديني. وقد رغب الزعيم الوهابي (يعني الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي) أيضاً في أن يمنع تدخين النباتات المسكرة المستعملة كثيراً في الشرق»[107].

وقال الشيخ عبد الله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ضمن رسالة كتبها سنة ١٢١٨هـ (١٨٠٣م)، مبيناً ما فعله الأمير سعود بن عبد العزيز بن محمد بن سعود في مكة المشرفة بعد دخوله إليها: «ثم رُفعت المُكُوس والرسوم، وكُسرت آلات التُّتْباك، ونُودي بتحريمه، وأُحرقت أماكن الحشاشين»[108].

وقد التزم بهذا الحَظْر بعض الأمراء الذين قدموا الطاعة لحكام نجد، كالشريف منصور بن ناصر أحد أبرز أمراء المخْلاف السليماني في جنوب الجزيرة العربية، ففي كتاب نفح العُود في سيرة دولة الشريف حَمُّود: «وأقبل منصور - (وذلك في أواخر سنة ١٢١٦هـ / ١٨٠٢م) - إلى صَبْيا وقد ظهرت عليه ستار الدعوة النجدية، وحث رعيته على العمل بما يعمل به أهل تلك الدعوة، ونادى بتحريم التُّتْباك، وتزيَّا جنده بما يتزيَّا به أنسال تلك اللَّبْوة، وبالغ في الزجر على مرتكب التُّتْباك، وكان هو من أعظم المستعملين له، وممن كان يعسر عليه مفارقته، فهجره هجر الغزَال ظله، وفارقه مفارقة الميت أهله، وقال: قبيح بنا أن نؤدب على الشيء ونحن لا نتركه»[109].

(١٠٦) خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام ١٩٣، ١٩٤.

(١٠٧) مواد لتاريخ الوهابيين ٣٥.

(١٠٨) الهدية السُّنِّيَّة: التحفة الوهابية النجدية لجميع إخواننا الموحدين من أهل الملة الحنيفية والطريقة المحمدية (مجموعة خمس رسائل لكبار أئمة نجد وعلمائها) جمع وترتيب سليمان بن سَحْمان النجدي ٣٨.

(١٠٩) ١١٣

وممن زجر عن الدُّخَان أيضاً شاه إيران عباس الأول[110].

ولم يختلف الحال في أقصى المغرب عما كان عليه في المشرق، فقد سارع السلطان أبو العباس أحمد المنصور السعدي إلى منعها وإتلاف مادتها فور تحريم علماء بلده لها، وكذلك فعل غيره من سلاطين المغرب، قال السيد محمد بن جعفر الكَتَّاني «ولما ظهرت هذه العشبة بفاس والمغرب، أفتى بحرمتها علماؤها قاطبة... ورُفع الأمر إلى السلطان أبي العباس أحمد المنصور السعدي الملقب بالذهبي، فنفّذ الحكم بذلك، وأمر بحرقها، فجمعت وأحرقت بديوان فاس العليا على قدومه من مَرّاكُش، وضاع فيها مال عظيم[111].

ووقع في زماننا هذا أيضاً أن سلطان مغربنا مولاي الحسن بن محمد العلوي سأل عنها علماء فاس وقاضيها... فأفتوه كلهم أيضاً بتحريم بيعها وشرائها وتعاطيها، ووجوب حرقها... فأمضى فتواهم في ذلك، وأمر بحرقها في جميع إيالته المغربية، وبتأديب من وجدت بعد في يده أو يتعاطاها، فجمعت وأحرقت وضاعت فيها أموال عريضة جسيمة»[112].

وفي مدينة فاس أيضاً قام أحد ولاة الحسبة من قبل السلطان محمد الحاج بن محمد بن أبي بكر اللَّمتوني الدِّلاَئي بمنع تعاطي الدُّخَان وبيعه، وذلك سنة ثمان وأربعين بعد الألف[113].

هكذا أدى الملوك والسلاطين والولاة الأمانة من قبل[114]، بمحاربتهم لهذا الضرر المدسوس، والشر الأُدْمُوس، متوجهين بهدي العلماء الناصحين، والأطباء العارفين. لكن استرخى بعدُ الزِّمام، وانتكس الحال حتى وصل إلى ما نحن فيه هذه الأيام

فذاك زمان لعبنا به　　　　وهذا زمان بنا يلعبُ[115]

(١١٠) التعليقات الحسان على تحقيق البرهان ٤٧. وينظر ما تقدم نقله عن عمدة المحتاج ١٥.

(١١١) ينظر النوازل ٣ / ٢٠٩، والحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ١ / ٢٤٧.

(١١٢) إعلان الحجة ١٦٢.

(١١٣) نشر المثاني ١ / ٣٧٦.

(١١٤) لكن بعضهم غالى في العقاب، وبالغ في إيقاع العذاب.

(١١٥) أنشده حافظ اليمن عبد الرزاق بن همّام الصّنْعاني كما في وَفَيَات الأعيان لابن خَلّكان ٣/٢١٧.

وختاما.. فهذه صفحات تاريخية مختصرة كشفت النقاب عن تاريخ استعمال التّبْغ وتدخينه منذ الزمن القديم، وكيفيةِ اغترار الأوروبيين به عندما جلبوه إلى بلادهم ونشروه فيها، ومدى خبث هؤلاء القوم في تزيينه للمسلمين لما شعروا بأضراره ووقعوا في أحابيله، ومسارعةِ أولي الأمر في ديار الإسلام إلى منعه والتحذير منه والمعاقبة عليه

ومع أن هذا البحث يُعد بداية للحديث عن الدُّخَان، فإنه ينذر بالخطر، فكيف لو عُددت الأضرار، وأُظهرت الآثار، وعُرضت فتاوى أهل الأمصار؟!!

أجل، إن هذا البحث بداية، لكنه ينطق في مطلبه الأول بالحقيقة المرة التي فيها الحرق والدُّخَان، والسم والإدمان، والسقم والسَّرَطان. وأما المطلب الآخر فإنه يقود إلى ما وراء بحر الظلمات، حيث مصدر تلك العشبة التي قُدمت لنا في مِرْجل تحمله أَثَافيّ الشر، فالحذر الحذر. والله المستعان، وعليه التُّكلان.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين

* * * *

جَريدة المصادر والمراجع

١- احذر التدخين - رسالة أعدها قسم التثقيف الصحي بإدارة الرعاية الصحية الأولية في دائرة الصحة والخدمات الطبية بإمارة دبي، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

٢- أدبيات الشاي والقَهْوة والدُّخان لمحمد طاهر بن عبد القادر الكردي الخطاط (ت١٤٠٠هـ)، إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م.

٣- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى لأحمد بن خالد الناصري السَّلاوي (ت١٣١٥هـ)، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب بالدار البيضاء ١٩٥٤م (١٣٧٤هـ).

٤- إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء لمحمد راغب بن محمود الطبّاخ الحلبي (ت١٣٧٠هـ)، بعناية محمد كمال، دار القلم العربي بحلب، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.

٥- إعلان الحجة وإقامة البرهان على منع ما عمّ وفشا من استعمال عشبة الدُّخان لمحمد بن جعفر الكتّاني (ت١٣٤٥هـ)، مكتبة الغزالي بدمشق، الطبعة الأولى ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.

٦- تاريخ السودان لعبد الرحمن بن عبد الله السَّعْدي (ت ١٠٦٦هـ)، بعناية هُوداس ومشاركة تلميذه بنوه، المكتبة الأمريكية للدراسات الشرقية بباريس ١٩٨١م (١٤٠١هـ).

٧- التجارة الخاسرة : اقتصاديات التَّبغ والتدخين لمحمد علي البار، دار المنارة بجُدّة ومكة المكرمة، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

٨- تحفة الإخوان في تحريم الدُّخان لعبد القادر الراشدي القُسنْطيني (ت ١١٩٤هـ)، تحقيق عبد الله حمادي، دار الغرب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م (١٤١٨هـ).

٩- التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية لإبراهيم حليم باشا (ت بعد ١٣٢٢هـ) مطبعة ديوان عموم الأوقاف، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م.

١٠- تحقيق البرهان في شأن الدُّخان الذي يشربه الناس الآن لمرْعي بن يوسف الكرْمي المقدسي (ت١٠٣٣هـ)، بعناية مشهور بن حسن آل سلمان، دار السلف بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ /١٩٩٤م

١١- التداوي بالأعشاب (بطريقة علمية تشمل الطب الحديث والقديم) لأمين رويحة (ت١٤٠٤هـ)، دار القلم ببيروت، الطبعة الرابعة ١٩٧٣م (١٣٩٣هـ).

١٢- التدخين بين الطب والدِّين لعاري عبد اللطيف موسى، المكتبة الإسلامية بعمّان ودار ابن حزم ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

١٣- التدخين بين الطب والدِّين لموسى توفيق الأقطم، دار الصفوة بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ /١٩٩٤م

١٤- التدخين بين المؤيدين والمعارضين لهاني عَرموش، دار النفائس ببيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م

١٥- التدخين (دراسة علمية هادفة) لعز الدين الدنشاري وسيبوت حليم دُوس، دار المريخ بالرياض ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م

١٦- التدخين هاجس العصر لعبد الغني عرفة، دار الفكر المعاصر ببيروت ودار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

١٧- التدخين وأثره على الصحة لمحمد علي البار، الدار السعودية بجُدّة، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م

١٨- التدخين وأمراض الفم لمصباح أحمد قويدر، الوحدة الصحية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

١٩- التدخين وسَرطان الرئة والأمراض الأخرى لنبيل صبحي الطويل، دار العربية بيروت ١٣٨٨هـ /١٩٦٨م

٢٠- التعليقات الحسان على تحقيق البرهان في شأن الدُّخَان الذي يشربه الناس الآن لمشهور بن حسن آل سلمان (بحاشية تحقيق البرهان المتقدم)، دار السلف بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

٢١- الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين لمحمد حجّي، دار المغرب ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م.

٢٢- خُلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمُحبّي (ت١١١١هـ)، مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة

٢٣- خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام من زمن النبي عليه الصلاة والسلام إلى وقتنا هذا بالتمام لأحمد بن زَيْني دَحْلان (ت ١٣٠٤هـ)، المطبعة الخيرية بحي الجمالية بمصر، الطبعة الأولى ١٣٠٥هـ

٢٤- خواطر دينية لعبد الله بن محمد بن الصِّدّيق (ت١٤١٣هـ)، مكتبة القاهرة بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م

٢٥- الدُّخان ودخوله إلى الشرق لأمين معْلُوف (ت١٣٦٢هـ) ضمن مجلة المُقْتطف، المجلد (٥٥) الجزء (٦) الصفحات (٤٦٢ - ٤٦٣)، ١٣٣٨هـ / ١٩١٩م.

٢٦- الدر المختار على متن تنوير الأبصار لعلاء الدين محمد بن علي الحَصْكَفي الدمشقي (ت١٠٨٨هـ) - طبع على حاشية رد المحتار لابن عابدين -، دار الطباعة بمصر ١٢٨٦هـ.

٢٧- دوْر العرب في اكتشاف العالم الجديد لفهمي توفيق مقبل، دار الثقافة بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ /١٩٩٤م

٢٨- رسالة في حكم التُّتُن والقهْوة لمحمد بن عبد الله العيني الشهير بفقهي (ت١١٤٧هـ)، نسخة مكتبة تشستر بيتي بدبْلن في ايرلندا، ورقمها (٤٤٠٠)

٢٩- رسالة في الشاي والقَهْوة والدُّخَان لجَمَال الدين القاسِمي (ت١٣٣٢هـ)، أتمها سنة ١٣٢٢هـ.

٣٠- رسالة مختصرة من الفوائد الفاخرة في أمور الآخرة - كلاهما - للمُلاّ حسين ابن إسكندر الرُّومي الحنفي (ت نحو ١٠٨٤هـ) ، نسخة مكتبة جامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية، ورقمها (٣٨٥٤)

٣١- روائع الطب الإسلامي (المحرمات في الإسلام وأثرها في صحة الفرد والمجتمع، الجزء الثالث) لمحمد نزار الدّقر، دار المعاجم بدمشق، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

٣٢- السيجارة مقبرة المدخنين لشعيب الغباشي، دار الفضيلة بالقاهرة.

٣٣- الصّحاح في اللغة والعلوم لنديم مَرْعَشلي وأسامة مَرْعَشلي، دار الحضارة العربية ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٤م (١٣٩٤هـ).

٣٤- الصلح بين الإخوان في إباحة الدُّخَان لعبد الغني بن إسماعيل النَّابُلُسي (ت ١١٤٣هـ)، نسخة دار الكتب الوطنية بالمجمع الثقافي في أبو ظبي، ورقمها: (٣٧٠ / ٣٢).

٣٥- الطب الوقائي بين العلم والدِّين لبضال سميح عيسى، دار المكتبي بدمشق، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٣٦- العرب قبل كُولُمْبُس (رحلات عرب الأندلس وشمال أفريقيّة إلى جزر الأطلسي والأمريكتين حصر للمعلومات والنتائج) للطف الله قاري، دار القلم بدمشق والدار الشامية ببيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٣٧- عُمدة المحتاج في علمي الأدوية والعلاج - ويعرف بالمادة الطبية - لأحمد بن حسن الرَّشيدي (ت١٢٨٢هـ)، دار الطباعة الخديوية ببُولاق بمصر١٢٨٣هـ.

٣٨- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لمحمد بن أحمد المعروف بعلَيْش (ت١٢٩٩هـ)، المطبعة الكبرى الميرية ببُولاق بمصر، الطبعة الأولى ١٣٠٠هـ.

٣٩- فتوى في حكم شرب الدُّخان لمحمد بن إبراهيم آل الشيخ (ت١٣٨٩هـ)، نشرة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

٤٠- لطائف أخبار الأُول فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول لمحمد بن عبد المعطي الإسحاقي المَنوفي (ت١٠٦٠هـ)، المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣١٠هـ.

٤١- محيط المحيط (قاموس مطول للغة العربية) لبطرس البُسْتاني (ت ١٣٠٠هـ)، مكتبة لبنان ببيروت ١٩٨٣م (١٤٠٥هـ).

٤٢- مشكلة التدخين والحل للطفي عبد العزيز الشربيني، دار النهضة العربية ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩م (١٤٢٠هـ).

٤٣- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى لمصطفى بن سعد السُّيُوطي الرُّحيباني الدمشقي (ت١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م.

٤٤- المعجم الوسيط (إعداد مجمع اللغة العربية بالقاهرة)، دار الدعوة بإستنبول ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

٤٥- مواد لتاريخ الوَهَّابيين لجوهان لودفيج بُوركهارت (ت١٢٣٢هـ)، ترجمة عبد الله الصالح العثيمين، نشرة جامعة الملك سعود بالرياض، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

٤٦- الموسوعة الفقهية (الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت) الجزء العاشر، طباعة ذات السلاسل بالكويت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٤٧- نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني لمحمد بن الطيب القادري (ت١١٨٧هـ)، تحقيق محمد حجِّي وأحمد التوفيق، دار المغرب بالرباط ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.

٤٨- نفح العُود في سيرة دولة الشريف حمُود لعبد الرحمن بن أحمد البهْكَلي (ت١٢٤٨هـ) وتكملة الحسن

بن أحمد المعروف بعاكِش (ت١٢٨٩هـ)، تحقيق محمد بن أحمد العقيلي، نشرة دارة الملك عبد العزيز بالرياض ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

٤٩- النوازل لعلي بن عيسى الحَسَني العَلَمي، تحقيق المجلس العِلْمي بفاس، نشرة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمملكة المغربية (المجلد الثالث) ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.

٥٠- هدية الإخوان في شجرة الدُّخَان لمحمد مرتضى الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، بعناية حمد الجاسر - ضمن مجلة العرب، الصادرة عن دار اليمامة بالرياض، السنة (١١)، الجزءان (١-٢)، الصفحات (١١٤ - ١٣٠) ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م.

٥١- الهدية السُّنِّيَّة: التحفة الوهابية النجدية لجميع إخواننا الموحدين من أهل الملة الحنيفية والطريقة المحمدية (مجموعة خمس رسائل لكبار أئمة نجد وعلمائها)، جمع وترتيب: سليمان بن سَحْمان النَّجدي (ت١٣٤٩هـ)، تعليق السيد محمد رشيد رضا، مكتبة التوفيق بالرياض ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٨م.

٥٢- وفيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان مما ثبت بالنقل أو السماع أو أثبته العِيان لابن خَلِّكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر ببيروت ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.

٥٣- 53 - Grand Larousse Universel , Tome 14 , Larousse diffusion - Paris, 1991.

Abstract

Tobacco: its Identity
And History

Dr. Qasim Ali Saad,

This article aims to discuss the history of using tobacco and its negative effects on Muslim societies. The researcher starts by showing the identity of tobacco before moving to list the views of scholars and physicians who discussed the different points related to tobacco. The article then moves to explain the history of the phenomena through the different historical periods and explains how the Muslims rulers were keen to combat it.

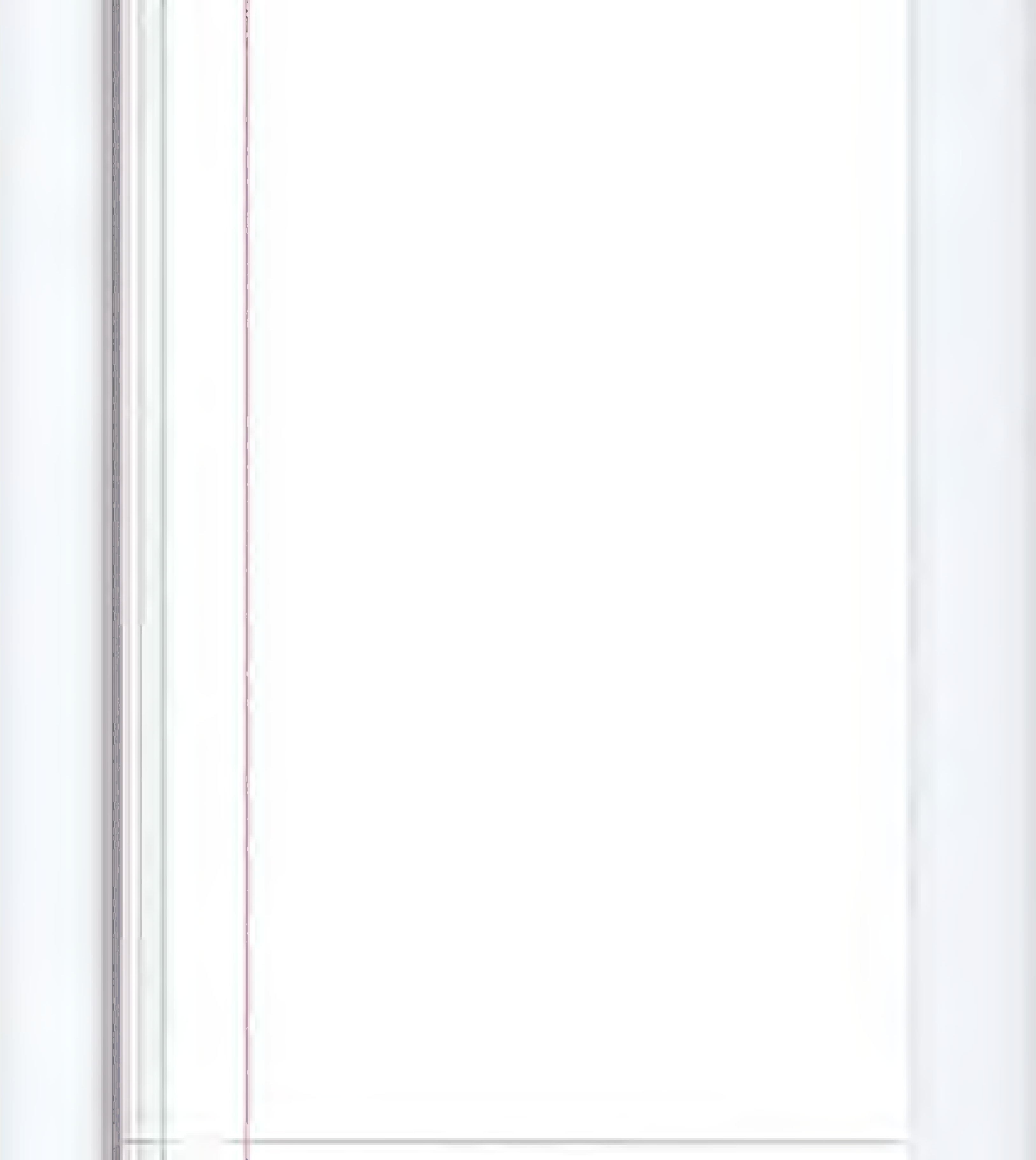
المضاربة المشتركة في المصارف الإسلامية

(دراسة لمفهومها وأحكامها في الفقه الإسلامي)

الدكتور

عبد المجيد محمد السوسوه*

* أستاذ الفقه وأصوله المشارك في جامعة الشارقة



ملخص البحث:

تعتبر المضاربة المشتركة من أبرز الوسائل التي تعتمدها المصارف الإسلامية في مجال الاستثمار، وهي الصيغة المتطورة لشركة المضاربة التقليدية التي عرفت في الفقه الإسلامي إلا أنهما يختلفان في كثير من الجوانب، ولعل أبرز جوانب الاختلاف قيام المضاربة المشتركة على أطراف ثلاثة: أصحاب الأموال والمضاربون والمصرف، وبذلك فإن المصرف يعتبر طرفا ثالثا في المضاربة المشتركة ويستحق جزءا من الربح بينما المضاربة التقليدية تقوم على طرفين فقط: أصحاب المال والعاملين به.

كما أنه في المضاربة المشتركة يتم خلط أموال المدخرين وأصحاب رؤوس الأموال ثم اشتراكهم في الربح والخسارة بناءً على التنضيض التقديري، بينما في المضاربة التقليدية لا يوجد خلط في الأموال، ويتم احتساب الربح بناءً على التنضيض الحقيقي، ومن جوانب الاختلاف أن المصرف يضمن أي خسارة تلحق برأس مال المضاربة المشتركة بينما في المضاربة التقليدية لا يضمن فيها المضارب أي خسارة تلحق برأس المال. ومن الاختلاف أن المضاربة المشتركة تظل مستمرة ولو انسحب منها بعض المساهمين فإنها لا تنفسخ، بينما المضاربة التقليدية تنفسخ بانسحاب أحد أطرافها.

ونظراً لما بين المضاربتين من اختلاف فإنه يسري على المضاربة المشتركة أحكام المضاربة التقليدية في الجوانب التي اتفقا فيها وأما الجوانب التي اختلفا فيها فتنظمها أحكام خاصة.

وفي البحث تحليل كامل لجوانب الاختلاف وبيان أحكامها بشكل مفصل، والخروج بنتائج محددة.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى اله وصحبه ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن المصارف الإسلامية تعتمد في نشاطها الاستثماري على عدد من الوسائل والأنظمة ومن أبرز ذلك نظام المضاربة المشتركة، وتعتبر هذه المضاربة امتداداً للمضاربه التي عرفت في الفقه الإسلامي واستقر الإجماع على جوازها، إلا أنهما يختلفان في كثير من الجوانب مما جعل المضاربة المشتركة تأخذ مفهوماً جديداً يعبر عنها ويميزها عن المضاربة التقليدية، كما أن الجوانب التي اختلفت فيها المضاربة المشتركة عن المضاربة التقليدية قد اقتضى تنظيمها بأحكام شرعية خاصة بتلك الحالات، ولكي ندرس موقف الفقه الإسلامي من المضاربة المشتركة كان لا بد أن نبين أولاً مفهوم المضاربة المشتركة، وأوجه الاختلاف بينها وبين المضاربة التقليدية، ثم نبين الأحكام الخاصة بالمضاربة المشتركة والمتمثلة في الأحكام المتعلقة بمسألة دخول المصرف عنصراً ثالثاً في المضاربة، واستحقاقه الربح على ذلك، ومسألة خلط أموال المضاربة وما يتبع ذلك من اشتراك الأعضاء في الربح والخسارة، ومسألة تقسيم الأرباح بناءً على التنضيض التقديري، ومسألة ضمان ومسألة توقيت المضاربة ومدى تأثيرها بانسحاب أحد أعضائها. وبهذا فسيكون بحثنا مكوناً من مبحثين المبحث الأول: مفهوم المضاربة المشتركة المبحث الثاني:

أحكام المضاربة المشتركة.

وقبل الدخول في عرض مضمون البحث أود الإشارة إلى الأمور الآتية:

١- يعتبر موضوع المضاربة المشتركة واحداً من أهم موضوعات فقه المعاملات المالية المعاصرة لما يقوم به من دور فاعل في النشاط الاستثماري للمصارف الإسلامية. ولذلك فقد حظي بالعديد من الدراسات ولعلَّ من أبرزها بحث الفوارق التطبيقية بين المضاربة الفردية والمضاربة المشتركة للدكتور عبد الستار أبو غدة وبحث تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية للدكتور سامي حسن حمودة وبحث

الفوارق التطبيقية بين المضاربة في الفقه الإسلامي والمضاربة المشتركة للدكتور علي الصوا وبحث المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد كما تعرض لدراسة هذا الموضوع عدد من الكتب المتخصصة ومن أبرزها البنك اللاربوي في الإسلام للعلامة محمد باقر الصدر والمعاملات المصرفية ورأي الإسلام فيها للدكتور محمد عبد الله العربي وموقف الشريعة الإسلامية من المصارف الإسلامية المعاصرة للدكتور عبد الله عبد الرحيم العبادي والمعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي للدكتور محمد عثمان شبير والمصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق لعبد الرزاق الهيتي وغيرها من الدراسات.

٢- لقد حرصت على أن أسير في دراستي لموضوع المضاربة المشتركة وفق المنهج العلمي القائم على التحليل والتعليل وعرض كل الآراء التي عالجت الموضوع ثم أبين ما أراه راجحاً معتمداً في دراستي على الكتب الأصيلة في الفقه الإسلامي والدراسات الحديثة في فقه المعاملات، ومحاولا استيعاب جميع ما ورد في الموضوع وصياغة ذلك بأسلوب علمي واضح ومنهجي تحليلي دقيق بحيث تبرز الإضافة العلمية في الاستيعاب والتحليل والعرض، وفي النتائج التي يتم التوصل إليها.

٣- إن مصطلح المضاربة المشترك جاء من كونها تقوم بشكل جماعي بين أطراف ثلاثة (أصحاب المال، والمصرف الإسلامي، والمضاربون) وهذا ما تختلف فيه عن المضاربة التقليدية التي تقوم على الثنائية (صاحب المال، والمضارب) وبشكل فردي ولعل أول من اقترح هذه الصيغة هو الدكتور/ محمد العربي في أطروحته التي ألفها في منتصف الستينات[1]

(١) أنظر: المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية للدكتور/ محمد عبد المنعم أبو زيد ص ٤٦.

المبحث الأول
مفهوم المضاربة المشتركة

إن الحديث عن مفهوم المضاربة المشتركة يستلزم أن نتحدث أولاً عن معنى المضاربة المعروفة في الفقه الإسلامي منذ القدم، ثم نتحدث عن المضاربة المشتركة التي ظهرت حديثا وصارت تمثل الصورة العملية لنشاط المضاربة في المصارف الإسلامية، ثم نبين بعد ذلك وجوه الاختلاف بين المضاربة التقليدية والمضاربة المشتركة.

أولاً: مفهوم المضاربة المعروفة في الفقه:

المضاربة[٢] لغة مشتقة من الضرب في الأرض وهو السفر وأطلقت على التجارة لأن الاتجار يستلزم السفر[٣]، ومنه قوله تعالى **﴿وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله﴾** (٣) واصطلاحاً[٤] هي إعطاء الرجل الرجل المال ليتجر به، ويكون الربح بينهما حسب الاتفاق والخسارة على صاحب رأس المال[٤].

وقد أورد الفقهاء تعريفات كثيرة وكلها تدور حول هذا المعنى فعرفها المالكية بأنها «إعطاء الرجل الرجل المال ليتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من ربح المال»[٥] وعرفها الحنابلة بأنها «دفع رجل ماله إلى آخر ليتجر له فيه على أن ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه»[٦]، وعرفها الحنفية بأنها «عقد على الشركة في الربح بمال من أحد الجانبين وعمل من الجانب الآخر»[٧] وعرفها الشافعية بقولهم «المضاربة أن يَدْفع إليه مالا ليتجر فيه والربح مشترك»[٨].

(٢) وقد تسمى بالمقارضة والقراض، مشتقة من القرض وهو القطع؛ لأن المالك يقطع قطعة من ماله. والمضاربة تسمية العراقيين أما المقارضة فهي تسمية الحجازيين (المغني لابن قدامة جـ ٥ ص ٢٦)

(٣) أنظر تهذيب اللغة للأزهري، باب الضاد، والراء، مادة ضرب جـ ١٢ ص ٢١ ولسان العرب لابن منظور فصل الضاد حرف الباء، مادة ضرب، وتاج العروس للزبيدي، فصل الضاد من باب الباء، مادة ضرب ٣ سورة المزمل آية (٢٠)

(٤) هذا التعريف مستوحى من تعريف بداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ ص ٢٣٤

(٥) بداية المجتهد لابن رشد جـ٢، ص ٢٣٤

(٦) المغني لابن قدامه جـ٥ ، ص١٣٤

(٧) تبيين الحقائق للزيلعي جـ٥، ص ٥٢ – ٥٣

(٨) منهاج الطالبين للنووي بتحقيق أحمد عبد العزيز الحداد جـ ٢ ص ٢٣٠

والعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي أن كلاً من المضارب ورب المال يضرب في الربح بسهمٍ، أو لأن الربح لا يحصل إلا بالضرب في الأرض[9].

فالمضاربة إذن هي اتفاق طرفين يبذل أحدهما ماله ويبذل الاخر ما يستطيع من جهد ونشاط لاستثمار هذا المال على أن يكون الربح مشاعاً بينهما حسب ما يتفقان عليه من الربع أو الثلث أو النصف أو غيره.

وعقد المضاربة من العقود المسماة في الفقه الإسلامي. وقد عرفت المضاربة قبل الإسلام ثم جاء الرسول ﷺ وأقرهم عليها[10] وبهذا استمدت المضاربة مشروعيتها من السنة التقريرية، وقد تعامل بها الصحابة، وأجمع أهل العلم على جوازها دون مخالفة من أحد[11].

وأباح الإسلام التعامل بالمضاربة لشدة الحاجة إليها ولما يترتب عليها من منافع عديدة فهي الأداة التي تحقق التعاون المثمر بين المال والعمل لصالح الطرفين والمجتمع في آنٍ واحد، وللمضاربة أركان خمسة[12] هي: الصيغة والعاقدان ورأس المال والربح والعمل ولكل من هذه الأركان شروط مفصلة في كتب الفقه.

ثانياً: مفهوم المضاربة المشتركة:

هي عقد شراكة في الربح الناتج عن المضاربة القائمة بين أطراف ثلاثة الطرف الأول المستثمرون وهم أصحاب رؤوس الأموال الطرف الثاني: المصرف، وهو الجهة التي تقوم

---

(٩) فقه المعاملات للدكتور محمد عثمان شبير جـ٢ ص ٢٨.

(١٠) «فقد ورد أن العباس بن عبد المطلب كان إذا دفع مالاً مضاربة اشترط على صاحبه ألا يسلك به بحراً ولا ينزل به وادياً ولا يشتري به ذات كبد رطبة فإن فعل، فهو ضامن. فرفع شرطه إلى رسول الله ﷺ فأجازه» الحديث أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب البيوع، وقال عنه فيه أبو الجارود وهو ضعيف، سنن الدارقطني جـ٣، ص ٧٨ كما أخرجه البيهقي في سننه في كتاب القراض، سنن البيهقي جـ٦، ص ١١١.

(١١) لا خلاف بين المسلمين في مشروعية القراض وأنه مما كان في الجاهلية وأقره الإسلام (بداية المجتهد جـ٢، ص ٢٣٤ والمغني جـ٥، ص ٢٦) يقول بن حزم القراض كان في الجاهلية، وكانت قريش أهل تجارة لا معاش لها غيرها وفيهم الشيخ الكبير الذي لا يطيق السفر والصغير واليتيم، فكانوا وذوو الشغل والمرضى يعطون المال مضاربة لمن يتجر به بجزء مسمى من الربح فأقر الرسول ﷺ ذلك في الإسلام ولو وجد فيه خلاف ما التفت إليه، لأنه نقل كافة عن كافة من زمن الرسول ﷺ وعلمه بذلك وقد خرج عليه الصلاة والسلام في قراض بمال خديجة رضي الله عنها(المحلى جـ٩، ص١١٦)

(١٢) الروضة للنووي جـ ٥، ص ١١٧

بدور الوسيط بين المالكين للأموال والمضاربين فيها والطرف الثالث المضاربون وهم الذين يأخذون الأموال من المصرف لاستثمارها[13].

وتعتبر المضاربة المشتركة هي الصيغة التعاقدية المتطورة لشركة المضاربة التقليديه الثنائية، وصورتها أن يعرض المصرف الإسلامي - باعتباره مضارباً - على أصحاب الأموال استثمار مدخراتهم، كما يعرض المصرف - باعتباره صاحب مال أو وكيلا عن أصحاب الأموال - على أصحاب المشروعات الاستثمارية استثمار تلك الأموال، على ان توزع الأرباح حسب الاتفاق بين الأطراف الثلاثة، وتقع الخسارة على صاحب المال[14].

وتمتاز المضاربة المشتركة عن المضاربة التقليدية بالآتي:[15]

١- دخول المصرف الإسلامي عنصراً جديداً في المضاربة واستحقاقه جزءا من الربح

٢- الطرف الثاني فيها وهو المصرف له صفة مزدوجة فهو مضارب بالنسبة للمستثمرين (أصحاب الأموال) وهو من وجه أخر يبدو مالكاً للمال بالنسبة للمضاربين.

٣- إن المصرف يقوم بخلط أموال المدخرين وأصحاب رؤوس الأموال، ويدفع بها الى المستثمرين كل على حده وبذلك فإن الخلط المتلاحق لأموال المضاربة المشتركة هو سمه أساسية.

٤- إن الأرباح فيها تحسب بناءً على التنضيض التقديري وليس التنضيض الحقيقي

(١٣) تطوير الأعمال المصرفية د. سامي حمودة ص ٣٩٤، المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق و د. عبد الرزاق رحيم الهيتي ص ٤٧٣.

(١٤) المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي د. محمد عثمان شبير ص٣٠١ ويراجع الفوارق التطبيقية بين المضاربة في الفقه الإسلامي والمضاربة المشتركة/ د. علي الصوا، مجلة دراسات الجامعة الأردنية العدد ١٩/ أ ص٢٧٣ وقد عرف قانون البنك الإسلامي الأردني المضاربة المشتركة أنها «تسلم البنك النقود التي يرغب أصحابها في استثمارها سواء بطريقة الإيداع في حسابات الاستثمار المشترك أو بالاكتتاب في سندات المقارضة المشتركة، وذلك على أساس القبول العام باستعمالها في التمويل المستمر والمختلط مقابل الاشتراك النسبي فيما يتحقق سنوياً من أرباح صافيه ودون القيام بتصفية عمليات التمويل غير المهيأة للمحاسبة».

(١٥) انظر بحث الفوارق التطبيقية بين المضاربة في الفقه الإسلامي والمضاربة المشتركة د. علي الصوا ص ٢٦٦ ص ٢٦٧ وما بعدها، وبحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية د. عبد الستار أبو غده ص ٣٠٩، والمعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي د. عبد الستار أبو غده ص ٣٠٩، والمعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي د. محمد عثمان شبير ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

٥- ضمان المصرف لرأس مال المضاربة.

٦- إن انسحاب أي شخص من أصحاب الأموال لا يؤثر في استمرار الشركة ولا يؤدي إلى فسخها.

ثالثاً: وجوه الاختلاف بين المضاربة المشتركة والمضاربة التقليدية(١٦):

تختلف المضاربة المشتركة عن المضاربة التقليدية في أمور كثيرة ولعل أبرزها خمسة أوجه، وهي دخول المصرف عنصراً ثالثاً في المضاربة واستحقاقه الربح، ومسألة خلط أموال المضاربة وما يترتب على هذا الخلط من خلط في الربح والخسارة، ومسألة تقسيم الأرباح بين الشركاء بناء على التنضيض التقديري، ومسألة عدم تأثر المضاربة بانسحاب بعض أعضائها، ومسألة ضمان المصرف لرأس مال المضاربة، هذه هي أبرز وجوه الاختلاف بين المضاربة المشتركة والمضاربة التقليدية، وسنفصل هذه الوجوه على النحو الآتي:

الوجه الأول: ويتمثل في أن المضاربة التقليدية تقوم بين طرفين صاحب المال وصاحب العمل (المضارب) فهي اتفاق ثنائي، في حين أنَّ المضاربة المشتركة تقوم بين أطراف ثلاثة وهم صاحب المال والمضارب والمصرف الإسلامي. ويترتب على هذا بالنسبة للربح أنه في المضاربة التقليدية ينحصر تقسيم الربح بين طرفيها وأن المضارب إذا سلم المال إلى مضارب آخر ليعمل فيه فلا يستحق المضارب الأول جزءا من الربح؛ لأن استحقاق الربح يتم بأحد أمرين ليعمل فيه فلا يستحق المضارب الأول جزءا من الربح، لأن استحقاق الربح يتم بأحد أمرين إما بالمال وإما بالعمل، والمضارب الأول لم يقم بشيء من هذين الأمرين فلا يستحق ربحاً، بينما نجد أن تقسيم الربح في المضاربة المشتركة يتم بين أطراف ثلاثة صاحب المال، والمضارب، والمصرف، فالمصرف يحصل على جزء من الربح مع أنه لم يقدم المال ولم يقم بالعمل، فالمال هو لجموع المستثمرين والعمل يقوم به جموع المضاربين، ودور البنك هو الوساطة بين الطرفين فيستلم الأموال من المستثمرين باعتباره مضارباً، ثم يسلم الأموال إلى آخرين ليضاربوا بها ولا يقوم هو بالعمل مباشرة فهو أشبه بالمضارب الأول في المضاربة التقليدية ومع ذلك يأخذ جزءاً من الربح.

---

(١٦) انظر المراجع السابقة، و نظر المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد ص ٣٩ - ٤٥

الوجه الثاني: إنّ المضاربة التقليدية – باعتبارها تقوم بين طرفين صاحب المال والعامل – فلا يجوز أن ينضم إليها طرف ثالث بعد بدء العمل في مال المضاربة؛ لأن هذا يؤدي إلى خلط الأموال وهو غير جائز، إذ ليس للمضارب أن يخلط مال المضاربة بما اخر لأن الخلط ينتج عنه جهالة في معرفة الربح والخسارة، مما يؤدي إلى الخلاف بين أصحاب الأموال.

بينما المضاربة المشتركة لكونها مفتوحة لانضمام أشخاص جدد بعد أعمالها فإنها تقوم على خلط الأموال بصورة مستمرة. فتظل تتلقى الأموال من جموع المستثمرين بصورة متلاحقة يضم فيها المال اللاحق مع المال السابق، وبهذا فإنه يشترك فيها العديد من الأموال متعددة الملكية والتي قد لا تجتمع في وقت واحد، وإنما يتم ضم بعضها إلى بعض بصورة متلاحقة ويتم دمج اللاحق مع الأموال السابقة بصورة تلقائية مع حفظ حق كل طرف بالاعتماد على الأساليب العلمية والفنية والمحاسبية المعاصرة، وهذا يختلف عن الشكل الثنائي التقليدي للمضاربة الذي يغلق باب المشاركة في العملية الاستثمارية على طرفيها فقط.

ويترتب على هذا الإختلاف بين نوعي المضاربة اختلافهما في تقسيم الربح والخسارة، ففي المضاربة التقليدية يقسم الربح بين الطرفين بحسب الاتفاق، والخسارة يتحملها صاحل المال في حين أن المضاربة المشتركة لكونها تقوم على أساس جماعية العلاقة بين مساهمين كثيرين ومختلفين ولفترات طويلة لذلك – فان المساهمين يشتركون في الربح والخسارة في كل عمليات المضاربة، بحيث تجبر الخسارة في المضاربة الأولى بالربح في المضاربة الثانية، مما قد ينتج عنه أن يتحمل بعض الشركاء خسارة لحقت بشركاء آخرين، فالأعضاء في المضاربة المشتركة يسند بعضهم بعضاً ربحاً وخسارةً.

الوجه الثالث: في المضاربة التقليدية لا يجوز اقتسام الربح قبل تصفية المضاربة – وهو ما يسمى في الفقه بالتنضيض – بحيث يعود رأس المال نقوداً إلى صاحبه ويكون الفائض عن رأس المال هو الربح الذي يقسم بين طرفي المضاربة بحسب الاتفاق

بينما المضاربة المشتركة لا يمكن تصفيتها في فترة قصيرة لكي يظهر مقدار الربح، لأن طبيعة نشاطها يتطلب استمرار الشركة لفترات طويلة، ولذلك لا يمكن تصور عودة رأس

المال إلى صاحبه نقوداً بعد سنة لكي يجري اقتسام الربح المتبقي وإنما يتم فيها تحديد الأرباح بناء على التنضيض التقديري كل عام حتى يعطى المساهمون أرباحاً تقريبية كل فترة مع استمرار نشاط المضاربة دون تصفيتها.

الوجه الرابع: في المضاربة التقليدية يرى جمهور الفقهاء أنّ لرب المال الحق في أن يفسخ المضاربة في أي وقت حتى ولو بدأ المضارب العمل بمال المضاربة وقبل أن ينض رأس المال.

في حين أن في المضاربة المشتركة لا يستطيع رب المال سحب ماله إلا في وقت معين ولو سحبها في غير هذا الوقت يسقط حقه في الربح، ولا يؤثر انسحاب أي شخص من أصحاب الأموال في استمرار الشركة، ولا يؤدي إلى فسخه؛ لأن المضاربة المشتركة تقوم على أساس الاستمرار لفترات طويلة.

الوجه الخامس: في المضاربة التقليدية يعتبر المضارب أميناً فلا يضمن رأس مال المضاربة إلا إذا تعدى أو قصر في الحفظ، أو خالف الشروط والقيود التي وضعها رب المال فقط، أما المضارب فلا يتحمل شيئاً من الخسارة ويكفيه أن يخسر جهده وعمله دون مقابل، وأنه إذا اشترط على العامل ضمان رأس المال فإن المضاربة تفسد. في حين أن المضاربة المشتركة يحدث فيها أن يشترط رب المال على المصرف ضمان ما يحدث من خسارةٍ ولو لم يكن هناك تعدٍ ولا تقصير.

المبحث الثاني
أحكام المضاربة المشتركة

بما أن المضاربة المشتركة هي امتداد للمضاربة المعروفة في الفقه الإسلامي فإنه يسري عليها نفس الأحكام التي تنظم المضاربة المعروفة منذ القدم، إلا أنه نتيجة لاختلاف المضاربة المشتركة عن المضاربة التقليدية في بعض الوجوه، فإن هذا يقتضي وجود أحكام تعالج تلك الوجوه المختلفة. ولعل من أبرزها الأحكام المتعلقة بدخول المصرف عنصراً جديداً في المضاربة، واستحقاقه الربح وكذلك الأحكام المتعلقة بالخلط المتلاحق للأموال واحتساب الأرباح والخسائر بناءً على التنضيض التقديري، وكذلك ما يتعلق بمسألة ضمان المصرف

لرأس مال المضاربة، ومسألة انسحاب أحد الشركاء من المضاربة وأثر ذلك على استمرار المضاربة.

وسنفصل ذلك على النحو الآتي:

أولاً: حكم المصرف في المضاربة واستحقاقه الربح:

اتفق الفقهاء المعاصرون على جواز المصرف الإسلامي طرفاً في المضاربة، ولكنهم اختلفوا في تكييف علاقته بالمودعين (أصحاب الأموال) والمستثمرين (المضاربين)، فالبعض اعتبر المصرف وكيلاً، والبعض اعتبره مضارباً، والبعض يرى أن المصرف له صفة مزدوجة فهو مضارب في مواجهة أصحاب الأموال الذين دفعوا المال للمصرف، وهو صاحب المال في مواجهة المضاربين الذين يأخذون المال من المصرف للعمل فيه وسنفصل هذه الأقوال على النحو الآتي:

القول الأول:

ذهب الدكتور محمد العربي إلى أن المصرف مضارب مضاربة مطلقة، وأصحاب الودائع بمجموعهم هم أرباب المال[17] وما دام المصرف مضارباً مضاربة مطلقة فإن له حق توكيل غيره في استثمار أموال المودعين.

وعلى هذا الأساس يمضي المصرف في تقديم المال لأصحاب المشروعات موجهاً كل ما لديه من فطنةٍ ودراية مالية، وخبرة سوقية في تخير المشروعات والقائمين بها، لأنه أمين على هذا المال، فيجب أن يتحمل أعباء هذه الأمانة على الوجه الأكمل[18].

وهنا يرد التساؤل هل للمصرف باعتباره مضارباً مضاربة مطلقة أن يتصرف بإعطاء المال إلى مضاربين آخرين للمضاربة فيه؟

اختلف الفقهاء في هذا فأجازه الحنفية وهو رواية عن أحمد حيث يرون أنه بناءً على التفويض العام في المضاربة المطلقة يجوز في عرف التجار للمضارب المطلق أن يدفع المال إلى الغير ليضارب به فقد يكون هذا الغير أكثر دراية وحذقاً في التجارة من المضارب

(١٧) المعاملات المصرفية ورأي الإسلام فيها د. محمد عبد الله العربي، ص ٧٩، ١٢٣، المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق د. عبد الرازق الهيتي ص ٤٩٣

(١٨) المعاملات المصرفية المعاصرة ورأي الإسلام فيها د. محمد العربي ص ٣٦.

وعبر الكاساني[19] عن وجهة نظر الحنفية بقوله «فأما إذا قال له اعمل برأيك، فله أن يدفع مال المضاربة مضاربة لغيره، لأنه فوض الرأي إليه وقد رأى أن يدفعه مضاربةً فكان له ذلك»[20]

أما المالكية والشافعية والحنابلة فلم يجيزوا ذلك إلا بإذن صريح[21] فقد جاء في الخرشي» يضمن العامل إذا قارض في مال القراض بغير إذن ربه – أي دفعه لعامل غيره يعمل فيه –، لتعديه والربح حينئذ للعامل الثاني، ولرب المال ولا ربح للعامل الأول، لما علمت أن القراض جعل لا يستحق إلا بتمام العمل، والعامل الأول لم يعمل فلا ربح له[22].

وأوضح ابن قدامة[23] بأنه «إن أذن رب المال في دفع المال مضاربة جاز ذلك نص عليه أحمد ولا نعلم فيه خلافاً ويكون العامل الأول وكيلا لرب المال في ذلك، فإذا دفعه إلى اخر، ولم يشترط لنفسه شيئاً من الربح كان صحيحاً، وإن شرط لنفسه شيئاً من الربح لم يصح؛ لأنه ليس من جهته مال، ولا عمل، والربح يستحق بواحد منهما[24]».

فالمالكية والشافعية يرون أن المضارب مضاربة مطلقة لا يستحق شيئاً من الربح؛ لأنَّ الربح لا يُستَحقُ إلا بالمال أو بالعمل، والمضارب الأول لم يحصل منه مال ولا عمل لذلك لا يستحق شيئاً من الربح.

أما الأحناف فإنَّهم رأوا أن المضارب الأول استحق الربح: لأنه ضامن للمال عندما سلمه للثاني.

---

(١٩) هو ابو بكر مسعود بن أحمد الكاساني من فقهاء الحنفية الأعلام صاحب البدائع وهو شرح تحفة الفقها. لأستاذه وحميه السمرقندي ولدا قبل تزوج ابنته وشرح تحفته. توفي سنة ٥٨٧هـ انظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية ١/٢٤٤

(٢٠) بدايع الصنايع للكاسان ٧/١٦٢٨ وانظر الدر المختار مع حاسية بن عابدين ٥/٦٤٩ والمغني لابن قدامه ٥/٥.

(٢١) انظر الروضة للنووي ٥/١٧٢ وانظر تحفة المحتاج مع حاشية الشرواني وابن قاسم العبادي ٦/ ٩٥ ونهاية المحتاج للرملي جـ٤ ص ١٦٧ والخرشي على مختصر خليل ٦/٢١٤ والمغني لابن قدامة ٥/٥٠ وانظر مغني المحتاج للشربيني ٢/٣١٤ والبحر الرائق لابن نجيم ٧/٢٦٤ ومواهب الجليل للحطاب ٥/٢٦٣.

(٢٢) الخرشي على مختصر خليل ٦/٢١٤.

(٢٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر بن عبد الله المقدسي، ثم الدمشقي الحنبلي موفق الدين ولد سنة ٥٤١هـ رحل إلى بغداد وسمع بها من عبد القادر الجيلاني وغيره ثم عاد إلى دمشق وصنف كتاب المغني ورحل إلى بغداد بعد ذلك توفي بدمشق سنة ٦٢٠هـ أنظر ذلك طبقات الحنابلة لابن رجب جـ ٢ ص ١٣٣.

(٢٤) المغني لابن قدامه ٥/٥٠.

وقد أوضح الكاساني[٣٥] وجهة نظر الحنفية هذه عندما بين أن الأصل[٣٦] في الربح إنما يستحق بالمال، او بالعمل، أو بالضمان[٣٧].

وبالتأمل في كلا الرأيين يتضح أن القول باستحقاق المضارب الأول جزءا من الربح هو الراجح لما ذكروه من تعليل، ولأنه يتناسب مع الأعمال المصرفية، وذلك أن المصرف باعتباره المضارب الأول يقوم بأعمال كبيرة سواء في تجميعه للودائع أو دراسته لحالات استثمارها وكذلك اختياره للمضاربين الذين يثق في خبرتهم واستقامتهم وقيامه بمتابعتهم كما يقوم بمهمة إبرام العقود، وأخذ الالتزامات، والمتابعة المستمرة لانجاح الاستثمار.

وحتى لو سلمنا بالقول الذي يرى أن المضارب الأول لا يستحق شيئا فإن هذا يكون منسجما مع المضارب الخاص إذ إنه لا يبذل جهداً كبيرا مثل الذي يقوم به المضارب المشترك.

القول الثاني:

ذهب إلى أن المصرف الإسلامي يعتبر وكيلاً عن أصحاب الأموال ولا يعتبر عنصرا اساسيا في عقد المضاربة لأنه ليس هو صاحب رأس المال ولا صاحب العمل أي المستثمر وإنما يتركز دوره في الوكالة عن أصحاب المال فهو يقوم بأخذ الأموال من أصحابها ويسلمها نيابةً عنهم إلى من يثق بقدرتهم على المضاربة وأمانتهم على المال وبذلك فان أصحاب رؤوس الأموال بدلا من أن يبحثوا عن المضاربين فإن البنك يقوم نيابة عنهم

(٣٥) سبقت الترجمة ص ١٢ هامش

(٣٦) انظر بدايع الصنايع للكاساني ٣٥٤٥/٧ وانظر الد المختار مع حاشية بن عابدين ٦٥٣/٥

(٣٧) أما ثبوت الاستحقاق بالمال فظاهر، لأن الربح نماء لرأس المال، فيكون لمالكيه، كما في المضاربة، وأما بالعمل فان المضارب يستحق جزءاً من الربح بالعمل، وأما بالضمان، فإن المال إذا صار مضموناً على المضارب، فإنه يستحق جزءاً من الربح بمقابلة الضمان ودليل ذلك أن صانعاً تقبل عملاً بأجر، فلم يعمل به بنفسه، وأعطاه لغيره بأقل من ذلك فإنه يطيب له الفضل ولا سبب لذلك الاستحقاق إلا الضمان.

وأيضاً يستحق المضارب الأول الرابح، لأن عمل المضارب الثاني واقع للمضارب الأول فكأنه عمل بنفسه كمن استأجر خياطاً لخياطة ثوب بدينار، فاستأجر الخياط خياطاً آخر على خياطة الثوب بنصف الدينار طاب له الفضل و... المضارب الاول باشر العقدين عقد المضاربه مع رب المال وعقد المضاربة مع المضارب الثاني فيجوز للمصرف الاسلامي ان يعطي المال غيره مضاربة ويستحق على عمله الربح

بالبحث عن المضاربين أصحاب الكفاءات ويسلم لهم المال ويتفق معه المضاربون مباشرة باعتباره وكيلاً عن أصحاب الأموال[٢٨].

والمصرف في هذه الحالة يستحق الحصول على الأجر (العمولة) المتفق عليها فيما بينه وبين المودع: لأن ما يباشره في هذه الحالة كوكيل - هو من قبيل الأعمال المصرفية الخدمية، وليس من قبيل الأعمال المصرفية الاستثمارية. فهذه الوكالة التي يمارسها البنك تعتبر خدمة محترمة يقدمها البنك لرجال الأعمال ومن حقه أن يطلب مكافأة مقابل هذه الخدمة[٢٩].

القول الثالث:

ذهب إلى أن المصرف الإسلامي يحمل صفة مزدوجة فهو مضارب في مواجهة أصحاب الأموال الذين يتسلم منهم المال للمضاربة فيه وهو صاحب المال في مواجهة المضاربين الذين يأخذون منه المال لاستثماره فهو مضارب مرة وصاحب المال مرة أخرى، وبالتالي فإن علاقة المصرف بأصحاب الأموال يكون فيها المصرف مضارباً، وعلاقته مع المستثمرين يكون فيها المصرف هو رب المال[٣٠].

وبناء على هذا القول فإن المضاربة تضم ثلاثة أطراف[٣١]، الطرف الأول: أصحاب الأموال الذين يقدمون الأموال - بصورة انفرادية - على أساس المضاربة فيها، الطرف الثاني: المستثمرون - وهم الذين يأخذون المال للمضاربة فيه والطرف الثالث: الشخص أو الجهة التي تكون مهمتها التوسط بين الفريقين السابقين (أصحاب الأموال) من جهة والمضاربين من جهة أخرى. وهذا الطرف يسمى المضارب المشترك وله صفة مزدوجة فهو

(٢٨) المصرف في المضاربة المشتركة لا يعتبر عضواً أساسياً في عقد المضاربة لأنه ليس صاحب المال ولا صاحب العمل وإنما يتركز دوره في الوكالة عن صاحب المال. وهذه الوكالة تعتبر خدمة محترمة ومن حقه أن يطلب مكافأة عليها ولذلك فالعلاقة في المضاربة المشتركة قائمة بين رب المال «المودعون» وطالبي التمويل «المستثمرون»، ووضع المصرف هو وضع الوكيل عن صاحب المال وليس وضع الأصل في العلاقة، إهـ المضاربة وتطبيقاتها، د. محمد عبد المنعم أبو زيد ص ٤٠.
من هؤلاء السيد محمد باقر الصدر، انظر كتابه البنك اللاربوي في الإسلام ص ٤١ وانظر المعاملات المالية المعاصرة، د.شبير ص ٣٠٤، وموقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة د. عبد اللهَ عبد الرحيم العبادي ص ٢٣٩.

(٢٩) البنك اللاربوي في الإسلام، محمد باقر الصدر ص ٤١.

(٣٠) تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية د. سامي حسن حمودة ص ٣٩٣.

(٣١) المرجع السابق

يبدو مضاربا بالنسبة للمستثمرين (أصحاب الأموال) من ناحية ويبدو مالكاً للمال بالنسبة للمضاربين، ويعمل على تحقيق التوافق والانتظام في توازن الأموال واستلامها وتجميعها من أصحاب الأموال ودفعها إلى المضاربين.

وإذا كانت أقوال الفقهاء المعاصرين قد اختلفت حول تحديد علاقة المصرف بأصحاب الأموال والمضاربين، فإني أميل إلى القول بأن المصرف يعتبر مضارباً مضاربة مطلقة ويستحق جزءاً من الربح حسب الاتفاق؛ لأن الفقهاء قرروا كل ما للمضارب المطلق أن يعمله فله أن يوكل فيه غيره[٣٢]، وأما القول بأن البنك له صفة مزدوجة فهو صاحب مال ومضارب فإن هذا القول ضعيف؛ لأن البنك في حقيقة الأمر لم يقدم مالاً يملكه وإنما هي أموال المستثمرين، ودور البنك تمثل في إدارتها وتسليمها إلى المضاربين وقيامه بهذا العمل يعتبر من من قبل المضاربة فهو مضارب أول وسلمه إلى مضارب ثان، وأما القول بأنه وكيل فقط فهذا لا يستقيم مع طبيعة الدور الذي يمارسه البنك ابتداء من تعامله مع أصحاب الأموال عند استلامه المال ليضارب به مضاربة مطلقة بنفسه أو بالغير، وكذلك نجد أنه يتعامل مع المضاربين عند أخذهم للمال منه باعتباره المسئول أمامهم ويشاركهم العبء في القيام بدور المضاربة تخطيطاً وتوجيهاً وإشرافاًومتابعة.

ثانياً: حكم خلط أموال المضاربة

إن من أهم أنشطة المصارف الإسلامية هو قيامها بالاستثمار على شكل جماعي عبر المضاربة المشتركة وهذا يقضي بضرورة خلط أموال المضاربة بصورة مستمرة متتابعة لا تنقطع. ومن هنا فإن خلط أموال المضاربة من أهم سمات المضاربة المشتركة حيث تقوم المضاربة المشتركة على أساس الخلط المتلاحق لأموال المودعين مع بقاء الأمور على حالها دون تنضيض أو تصفية للحساب. وهذا يؤدي إلى مشاركة المال اللاحق للمال السابق في الربح والخسارة.

ومثال ذلك أن يضارب البنك بألف دينار لزيد، فيخسر مائة دينار ويضارب بألف أخرى لعمرو بعد شهر فيربح مائتي دينار، فيشترك زيد وعمرو في الربح والخسارة[٣٣].

---

(٣٢) المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي د. محمد عثمان شبير ص ٣٠٥

(٣٣) المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي د. شبير ص ٣٠٥.

إن هذا الخلط المتلاحق يؤدي إلى إشكال فقهي وهو أن تجبر خسارة أحد أصحاب الأموال من الأرباح التي حصل عليها شخص آخر[٣٤].

ولحل هذا الإشكال نستعرض أقوال العلماء في مسأل خلط أموال المضاربة ثم ننتهي بعد ذلك إلى تحديد ما نراه حلاً.

ولقد بحث الفقهاء مسألة خلط مال المضاربة بغيره، فكانوا في ذلك على ثلاثة أقوال.

القول الأول: ذهب بعض المالكية[٣٥] إلى أنه يجوز خلط مال المضاربة بغيره بمطلق العقد، إذا استطاع المضارب الاتجار بكلا المالين، سواء كان ذلك الخلط بمال المضارب نفسه أم بمال غيره جاء في المدونة «أرأيت إن أخذ رجل مالاً قراضاً من رجل أيكون له أن يأخذ مالاً اخر من رجل اخر قراضاً (قال) مالك نعم له أن يأخذ من غير الأول إذا لم تشغله عن قراض الأول لكثرة مال الأول، فإذا كان المال كثيراً فلا يكون له أن يخلط إذا أخذهما، وهو يحتمل العمل بهما (قلت) ويكون له أن يخلط إذا أخذهما وهو يحتمل العمل بهما (قال) نعم إذا أخذ المالين من غير شرط من الثاني الذي يدفع إليه أن يخلطهما، خلطهما ولا ضمان عليه»[٣٦].

القول الثاني: ذهب بعض الحنفية[٣٧] والحنابلة إلى عدم جواز خلط مال المضاربة بغيره بمطلق العقد «لأن الخلط يوجب في مال رب المال حقاً لغيره فلا يجوز إلا بإذنه»[٣٨]، فلا يجوز الخلط عندهم إلا إذا فوض صاحب المال المضارب تفويضاً عاماً أو أذن له بالخلط «وليس للمضارب أن يخلط مال المضاربة بماله.. فإن قال له اعمل برأيك جار له ذلك»[٣٩].

وأضاف بعضهم إلى التفويض اشتراط أن يكون الخلط قبل البدء بالعمل، وأما إذا بدأ العمل بمال المضاربة فلا يجوز له أن يضيف إليه غيره لأن الخلط بعد بدء العمل يؤدي إلى

---

(٣٤) المرجع السابق.

(٣٥) المدونة الكبرى ٥٦/٤ ومواهب الجليل للحطاب ٣٦٧/٥.

(٣٦) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون ٥٦/٤.

(٣٧) البحر الرائق لابن نجيم ٢٦٤/٧.

(٣٨) بدايع الصنائع للكاساني ٩٦/٦.

(٣٩) المغني لابن قدامه ٥٠/٥.

جهالة معرفة الربح والخسارة للأموال المخلوطة، فلا يعرف حصة كل من الشريكين في الربح أو الخسارة وهذا يجر إلى الخلاف بين أصحاب رؤوس الأموال.

لهذا لا يجوز بعد بدء العمل في المضاربة أن ينضم إليها شخص ثالث أو رابع كما انه لا يجوز لصاحب المال نفسه أن يضيف مالاً للمضاربة الأولى بعد بدء العمل فيها[40].

القول الثالث: ذهب الشافعية وبعض الحنفية إلى عدم جواز الخلط إلا بالإذن الصريح من رب المال، ولا يكفي التفويض العام[41].

والراجح هو القول بجواز الخلط إذا أذن بذلك رب المال إذناً صريحاً ولا يكفي مطلق العقد أو التفويض العام؛ لأن الخلط يوجب في مال رب المال حقاً لغيره فلا يجوز إلا بإذنه[42]، أما مع الإذن الصريح فيجوز، لأن الإنسان يملك التصرف في ماله بجبر خسارة شريكه، وأيضاً فإنه مع الإذن يكون رب المال عالماً بما يجري على ماله من حقوق، ولكن ينبغي أن يراعي في توزيع الأرباح مقدار المال المودع، والمدة الزمنية للوديعة فربح ألف دينار – مثلاً – أودعها صاحبها من أول السنة المالية للمصرف يختلف عن ربح ألف دينار أخرى أودعها صاحبها في منتصف السنة[43].

ولا بد من التأكيد على أنّ قيام المصرف بعملية الاستثمار الجماعي لا بد من خلط الأموال وبدون الخلط يتعذر على المصرف قيامه بأعماله، وأما الإشكال الذي يراه البعض في أن الخلط يؤدي إلى الجهالة في الربح والحسارة للمشتركين فإن هذا الإشكال يمكن للمصرف دفعه بما يملكه من وسائل وأجهزة حسابية متطورة تضمن لكل الأطراف حقوقهم وتسد الباب عن نشوب أي خلاف مستقبلي[44].

(٤٠) المغني لابن قدامه ٥/٥٠ والروضة للنووي ١٤٨.٢

(٤١) المهذب للشيرازي ١/٣٩٣ تكملة المجموع للمطيعي ٤١/١٣.

(٤٢) بدايع الصنايع للكاساني ٩٦/٦.

(٤٣) المعاملات المالية المعاصرة. د. شبير ص ٣٠٦.

(٤٤) موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة للعبادي. ص ٣٣٥.

ثالثاً: حكم التنضيض التقديري

يقصد بالتنضيض تحويل السلع إلى نقد سائل محدد المبلغ[٤٤] وكلمة (تنضيض) مأخوذة لغة من نضَّ المال إذا تيسر وحصل، فيقال نضَّ الدين إذا تيسر الدائن، ويقال نضَّ الثمن إذا حصل وتعجل، وأهل الحجاز يسمون المال نضاً أو ناضاً إذا صار دراهم ودنانير بعد أن كان متاعاً[٤٥].

وقد استعمل الفقهاء مصطلح التنضيض وقصدوا به معنىً اصطلاحياً لا يختلف عن المعنى اللغوي، فالتنضيض عندهم هو تحول المتاع إلى عين (دراهم ودنانير) ويستعمل الفقهاء هذا المصطلح في باب المضاربة[٤٦].

فالتنضيض إذا هو تصفية الشركة تصفية نهائية بحيث يعود رأس مالها إلى مال سائل كما كان عليه سابقا ومن نفس صفة المال الذي تم به العقد، وبذلك يظهر مدى الزيادة التي طرأت على رأس المال، فيكون ذلك هو الربح الذي يقسم بين طرفي المضاربة، وربما قد لا يكون هناك زيادة وإنما نقص فتكون المضاربة قد خسرت، وهذا يعني أنه لا بد للمضاربة من تصفية نهائية حتى يحكم عليها بعد ذلك أنها ربحت أو خسرت، ولا يجوز قبل هذه التصفية أن يحكم عليها بأنها ربحت أو أن يقسم شيء منها على أنه ربح وهذا ما نص عليه الفقهاء، حيث أوجبوا تنضيض المضاربة تنضيضاً حقيقياً حتى تصفو ويظهر الربح وذلك حماية لرأس مال المضاربة[٤٧].

وإذا كان التنضيض الحقيقي أمراً ممكناً في المضاربة التقليدية فإنه متعذر في المضاربة المشتركة[٤٨]، وذلك أن المضاربة المشتركة تقوم على أساس الخلط المتلاحق لرأس المال

(٤٤) المقصود بالتنضيض هو. تحويل العروض إلى نقود، جاء في بلغة السالك (النضوض هو خلوص المال وظهوره ببيع السلع) انظر المصدر السابق- ٢/٢٥٤ ويراجع المغني لابن قدامه جـ٥ ص ٦٤ تبيين الحقائق للزيلعي جـ ٥ ص ٦٩ ومغني المحتاج للشربيني ٣/٤١٦.

(٤٥) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٥/٣٥٧.

(٤٦) انظر هامش (٤٤)، وانظر معجم المصطلحات الاقتصادية لنزيه حمّاد ص ٢٧٥.

(٤٧) المغني لابن قدامه ٥/٦٥ وبداية المجتهد لابن الرشد ٢/٨١.

(٤٨) المصارف الإسلامية للهيتي ص ٤٧٦ المعاملات المالية المعاصرة لشبير ص ٣٠٧

وتقوم على أساس الاستمرار لفترات طويلة مما يجعلها تلجأ إلى التقدير السنوي في نهاية كل عام لمعرفة ما عليه حال المضاربة من ربح أو خسارة بصورة تقريبية دون أن تصفى الشركة، بل يقسم ما يعتبر ربحاً في نهاية كل عام، وتستمر المضاربة وهذا ما يسمى بالتنضيض التقديري. وهنا تبرز المشكلة في مدى جواز تقسيم الربح بناء على التنضيض التقديري وليس الحقيقي حيث اختلف العلماء في هذا الأمر إلى قولين.

القول الأول: ذهب الحنابلة والظاهرية والزيدية[49] إلى أنه يجوز اقتسام الربح الناتج عن المضاربة مع بقاء المضاربة واستمرارها لأن الربح حق خالص للمتعاقدين فيجوز لهما اقتسامه فإذا حدثت بعد ذلك خسارة فإنها لا تجبر بالربح المتحقق مسبقا، وذلك لأن الربح السابق قد تم تقسيمه بموافقة كل الأطراف، ودخل نصيب كل واحدٍ منهم في ملكه، فكانت المحاسبة والقسمة بمثابة فسخ للمضاربة الأولى، وإبرام عقد جديد فيأخذ كل منهما حكم نفسه ولا تجبر خسارة أحدهما بربح الآخر.

القول الثاني: ذهب الحنفية[50] إلى عدم جواز استمرار المضاربة إذا تم تقسيم الربح، وذلك لأن الربح وقاية لرأس المال، وقد تحدث خسارة بعد القسمة فتجبر بالربح السابق لأن العقد مستمر، ولا يسمى ربحاً إلا ما زاد على رأس المال بعد انتهاء المضاربة، وعلى هذا الأساس فإن الربح لا يمكن تقسيمه ما دامت المضاربة مستمرة، فإذا هلك المال بعضه أو كله ترادا الربح حتى يستوفي رب المال، وإذا استوفى رأس المال، وفضل شيء كان بينهما لأنه ربح[51].

ويبدو أن الرأي القائل بجواز اقتسام الربح مع استمرار المضاربة هو الراجح، وذلك لأن الربح هو ما زاد عن رأس المال في أي وقت من الأوقات[52]، فيجوز لأطراف المضاربة اقتسامه، ويعتبر هذا الاقتسام تصفية للمضاربة أي بمثابة فسخ حكمي للمضاربة، وكون

(٤٩) انظر كشاف القناع ٥١٩/٣، ٥٢٠ والشرح الكبير مطبوع مع المغني ٥/٩٧-٩٧ المحلي لابن حزم ٢٤٨/٨ البحر الزخار للمرتضى ٨٨/٤

(٥٠) الهداية مع فتح القدير ٧٨/٧.

(٥١) المرجع السابق

(٥٢) المغني لابن قدامه ٥٧/٥، المصارف الإسلامية للهيتي ص ٤٧٧.

رأس المال لا يزال باقيا بيد المضارب على نفس الشروط المسبقة، فإنه يعتبر بمثابة عقد جديد، وبالتالي يمثل كل من هذين العقدين حكماً مستقلاً ولا تجبر خسارة أحدهما بالاخر[٥٣]، وبهذا يمكن القول بأن التنضيض التقديري أمر جائز فتقدر نسبة الأرباح في كل سنة بالنسبة إلى رأس المال، وتوزع على أصحاب الأموال بحسب مقدار كل مال وفترة استثماره[٥٤]، عملاً بقاعدة «إذا ضاق الأمر اتسع»[٥٥].

وعلى هذا فإنه يمكن إجراء قسمة الربح المتحقق فعلاً مع بقاء المضاربة قائمة مستمرة و«إن استمرار العمل في المضاربة إلى أجل غير محدد يجعل من المناسب أن تتم القسمة بشكل دوري ولا بأس أن يكون ذلك سنوياً على نحو ما تفعل الشركات المساهمة بقصد تحقيق نوع من الانتظام، وإيجاد طريقة لتأدية عائد دوري للمستثمرين في مواعيد محددة، ففي نهاية كل عام تحصى الأرباح المتحققة حتى يجري تقسيمها بنسبة الأموال المخصصة للاستثمار، سواء كانت أموالاً للمستثمرين وحدهم، أو كانت مشتركة بينهم وبين المضارب المشترك الذي هو المصرف اللاربوي أو أي مؤسسة مالية عاملة في مجال الاستثمار بهذا الأسلوب الجديد[٥٦]».

(٥٣) المصارف الإسلامية للهيتي، ص ٤٧٨.

(٥٤) المعاملات المالية المعاصرة د. شبير، ص ٣٠٧.

(٥٥) المنثور في القواعد للزركشي ١/ ١٢٠.

(٥٦) تطوير الأعمال المصرفية د. سامي حمودة ٤١٢.

رابعاً: حكم ضمان رأس المال

يقصد بضمان رأس المال في المضاربة المشتركة أن يتعهد المصرف الإسلامي بضمان رأس المال ورد قيمة الوديعة الاستثمارية كاملة إذا ما خسر المشروع[٥٧]، وتشكل هذه القضية عنصراً مهماً في نظر الداعين إلى تطوير عقد المضاربة ليلائم عمل المصارف الإسلامية لكي تنافس البنوك الربوية فيما تقدمه من ضمانات تجذب المستثمرين وتجعلهم يطمئنون إلى التعامل مع المصارف الإسلامية باعتبارها وسيطاً مؤتمنا في مجال الاستثمار، وأيضاً فإن المصرف الإسلامي بضمانه لرأس مال المضاربة يجعل المتعامل مع المصرف الربوي لا يرى نفسه أحسن حالاً من التعامل مع المصارف الإسلامية فيما يحصل عليه من ضمان[٥٨].

وقد اختلف الباحثون في مسألة ضمان المصرف لرأس المال إلى قولين:

القول الأول: ذهب إلى العمل بالأصل الذي اتفق عليه الفقهاء وهو عدم جواز الضمان على المضارب إلا إذا جنى أو فرط[٥٩] وكأن يخالف شروط العقد بأن يستثمر مثلا في مشروع لا يسمح له به العقد، أو أن يهمل في إدارته للمال وعدم تضمين المضارب عائد إلى اعتباره أميناً على ما تحت يده. ولأن الضمان في المضاربة يجعل للعلاقة صيغة ربوية بحيث تصبح غنما لا مغرم فيه[٦٠] ولأن المصرف الإسلامي إذا اعتبر ضامنا فإن وضع الأموال المودعة لديه للاستثمار تقترب كثيراً من وضع الأموال المودعة في المصارف الربوية من حيث اعتبارها – وقتئذٍ – في حقيقة أمرها قروضاً وليست ودائع[٦١].

القول الثاني: ذهب بعض الباحثين إلى القول بجواز ضمان رأس مال المضاربة المشتركة إلا أن هؤلاء الباحثين لم يتفقوا على المستند الشرعي، الذي يمكن الارتكاز عليه في جواز الضمان من الناحية الشرعية.

(٥٧) المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي شبير ص ٣٠٧ والمغني لابن قدامه ٣٨/٥ والمهذب للشيرازي ٣٨٨/١ والمحلي لابن حزم ٢٤٨/٨.

(٥٨) تطوير الأعمال المصرفية لسامي حمود ص ٣٩٩

(٥٩) الموطأ لمالك ٢٧/٤ المحلى لابن حزم ٣٨٤/٨ المغني لابن قدامه ٣٨/٥ المهذب للشيرازي ٣٨٨/١.

(٦٠) مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن قسم الاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز السعودية المجلد ٣/١٤١١هـ،١٩٩١م

(٦١) موقف الشريعة من المصارف الإسلامية للبعاير ص ٢٤٠

أ - فذهب بعضهم إلى أن ضمان المصرف لرأس المال يكون على أساس تبرع المصرف لأصحاب الأموال المودعين، ويقرر المصرف على نفسه هذا الضمان متبرعاً لأنه لم يدخل العملية بوصفه عاملاً في المضاربة لكي يحرم عليه الضمان، وإنما هو وسيط بين العامل ورأس المال[٦٢].

ب - وذهب البعض إلى أن ضمان المصرف لرأس مال المضاربة المشتركة يستند إلى قياس المضاربة المشتركة على الأجير المشترك، حيث رأوا أن المصرف باعتباره المضرب المشترك يضمن كما يضمن الأجير المشترك.

فالأجير المشترك - عند جماعة من العلماء - ضامن لما تحت يده استناداً إلى المصلحة، حيث روي أن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم رأوا تضمين الصناع، قال علي -رضي الله عنه- إنه لا يصلح الناس إلا ذاك حيث رأي أن الصناع إذا عملوا، ولم يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فالأموال تضيع، ويقل الاحتراز حينئذ وتتطرف الخيانة فكانت المصلحة التضمين[٦٣].

ويقول أصحاب هذا الرأي: وبما أن الإدارة بالنظر لمقصودها المتمثل في الحصول على منفعة معينة مقابل عوض معلوم قد استطاعت أن تستوعب في نطاقها أحكام الأجير المشترك كذلك يمكن للمضاربة، ومع المحافظة على مقصودها المتمثل في الاسترباح في المال بطريق عمل الغير - أن تستوعب أحكام المضارب المشترك[٦٤].

كما حاول أصحاب هذا الرأي أن يؤسسوا عملية الضمان في المضاربة المشتركة على قول ابن رشد[٦٥] في أن المضارب الأول إذا دفع مال القراض إلى مقارض آخر فإنه يضمن، حيث يقول: «ولم يختلف هؤلاء المشاهير من فقهاء الأمصار - يعني بذلك كما يفهم

(٦٢) البنك اللاربوي في الإسلام لمحمد باقر الصدر ص ٣٢.

(٦٣) الاعتصام للشاطبي ٢/١١٩ وانظر المغني لابن قدامه ٥/٥٣٤ وما بعدها.

(٦٤) المعاملات المالية المعاصرة شبير ص ٣٠٨ وانظر الودائع المصرفية لحسن عبد الله الأمين ص ٣٢٢.

(٦٥) هو محمد بن أحمد بن رشد القرطبي أبو الوليد الشهير بابن رشد الحفيد كان من أوعية العلم وله تصانيف مشهورة منها كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد وكتاب تهافت التهافت الذي رد فيه علي الغزالي توفي سنة ٥٢٠هـ أنظر شذرات الذهب ٤/٦٢ وسير أعلام النبلاء ١٩/٥٠١ وطبقات الأصوليين ٢/١٤.

من السياق الفقهاء الثلاثة والليث بن سعد[66] - أنه إن دفع العامل رأس مال القراض الى مقارض اخر، إنه ضامن إن كان خسرانا، وإن كان ربحًا فذلك على شرطه، ثم يكون للذي عمل شرطه على الذي دفع إليه، فيوفيه حظه مما بقي من المال[67].

ج - وذهب رأي ثالث إلى أنه يجوز ضمان رأس مال المضاربة المشتركة على أساس التكافل الاجتماعي بين المستثمرين وذلك من خلال إنشاء صندوق تعاوني يمول باقتطاع جزء من أرباح المضاربة لمواجهة مخاطر الاستثمار، وقد اعتمد أصحاب هذا الراي على قول بعض فقهاء المالكية بجواز اشتراط جزء من ربح المضاربة لغير رب المال والمضارب فيه لأنه من باب التبرع.

بل أضاف أصحاب هذاالرأي أنه يمكن أن يضاف إلى الصندوق التعاوني سهم الغارمين من مصارف الزكاة، والتبرعات التي يضعها أصحابها لهذا الغرض[68].

وإذا تأملنا في الأسس التي استند إليها القائلون بجواز ضمان المصرف لرأس مال المضاربة المشتركة نجد أن هذه الأسس غير سليمة وذلك للأتي

١- إن القول بتضمين المصرف باعتباره مضارباً مشتركاً قياساً على الأجير المشترك غير صحيح؛ لأنّ قياس المضارب المشترك على الأجير المشترك قياس مع الفارق، وذلك لأن الإجارة هي من عقود المعاوضات التي يترك للمتعاقدين تحديد ما يعتاض به كل منهما، أما المضاربة فهي من عقود المشاركات التي لا يجوز فيها - كما هو معلوم - قطع الاشتراك في الربح - والقول بضمان المضارب يؤدي إلى الإخلال بهذا المبدأ حيث يؤدي إلى ربح طرف واحد من أطراف المضاربة، وهو المستثمر[69].

٢- سبق القول بأن الفقهاء قد اتفقوا على أن المضارب لا ضمان عليه عند الخسارة إلا اذا تعدى أو فرط. ولهذا فإن المضارب إذا اعتبر ضامناً للمال فإنه يكون حينئذ مقترضا

(٦٦) هو الإمام الحافظ، شيخ الإسلام، عالم الديار المصرية، أبو الحارث، ولد بقلقشنده، قرية من أعمال مصر سنة اربع وتسعين هـ كان فقيه مصر، ومحدثها، توفي سنة خمس وسبعين ومائة هـ أنظر سير أعلام النبلاء ١٣٦/٨ والأعلام للزركلي ٢٤٨/٥

(٦٧) بداية المجتهد لابن رشد ١٨٢/٢.

(٦٨) المعاملات المالية المعاصرة شبير ص ٣٠٨ وانظر الودائع المصرفية لحسن عبد الله الأمين ص ٣٢٣

(٦٩) المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق الهيتي ص ٤٩٠

للمال لا مضارباً وهذا يعني أن ما يدفعه لأصحاب الودائع من الأرباح يكون في معنى الربا"[٧٠].

٣- إن القول بأن ضمان المصرف يكون على أساس تبرعه بالمال لأصحاب الودائع هذا قول لا يعتد به لأن المضاربة أمانة في يد العامل، والأمانة لا تضمن، ولو تبرع من وضعت عنده بالضمان، فقد جاء في المغنى. «فأما الأمانة كالوديعة، والعين المؤجرة والشركة والمضاربة، والعين التي يدفعها إلى القصار، والخياط، فهذه إن ضمنها من غير تعدٍ فيها لا يصح ضمانها»[٧١]، وأما محاولتهم وصف المصرف بالوسيط بدلاً عن وصفه بالمضارب فإن هذا الوصف لا يغير من حقيقة مهمة المصرف وهو أنه عامل في رأس مال عائد لغيره – وهم المستثمرون – عليه نسبة من الربح متفق عليها من الطرفين وهذه هي حقيقة المضاربة[٧٢].

٤- إن الضمان يخالف قاعدة (الغنم بالغرم) وترفضه أحكام الفقه الإسلامي كنظام بصرف النظر عن الجهة الملتزمة بالضمان[٧٣].

٥- إن دعم حساب الضمان من احتياطات مجمعة أو من صناديق تأمين مخصصة لهذا الغرض هو مجرد قناع لا يحجب حقيقة التعامل، بل هو قناع كان يمكن للمصارف الربوية أن تستتر به معاملاتها[٧٤].

٦- إن القول بضمان المضارب المشترك يتعارض مع العدالة الإسلامية التي تجعل عقد المضاربة يقوم على أساس المشاركة في الربح والخسارة بين صاحب المال وصاحب العمل، فإذا ما ألزم صاحب العمل بالضمان يكون إجحافاً بحقه إذ إنه عند الخسارة يكون قد خسر جهده فكيف يضاف عليه خسارة أخرى وهي ضمان الخسارة التي لحقت رأس المال بينما صاحب المال لا يخسر شيئاً وإنما يظل في كل الأحوال رابحاً

(٧٠) موقف الشريعة من المصارف الإسلامية للعبادي ص ٢٤١.

(٧١) المغني لابن قدامه ٤/٥٩٥

(٧٢) المصارف الإسلامية للهيتي، ص ٤٨٩.

(٧٣) مجلة جامعة الملك عبد العزيز. الإقتصاد الإسلامي ص ٧٠ – ٧١.

(٧٤) المرجع السابق نفس الصفحة.

فعند الربح يقاسم العامل الربح وعند الخسارة يتحملها العامل بشكل مضاعف، وهذا يتنافى مع العدالة الإسلامية فالعدالة تقضى بأن يتحمل كل من الشريكين حصته من الخسارة وقد خسر العامل جهده فليتحمل صاحب المال النقص الذي لحقه[٧٥].

٧- إن تغير لفظ المضارب المشترك لا يغير من حقيقة عقد المضاربة في شيء في كون صاحب المال والمضارب شريكين في الربح والخسارة وعدم ضمان المضارب لرأس المال إلا إذا جنى أو فرط[٧٦].

٨- إن القول بجواز ضمان المصرف لرأس مال المضاربة باعتباره وسيطاً وليس عاملاً هذا القول غير صحيح: لأن المصارف بالنسبة لأصحاب الأموال مضارب، ولا يجوز للمضارب أن يضمن رأس المال، فإذا ضمنه فلا فرق حينئذٍ بين الوديعة التي تجريها البنوك الإسلامية والوديعة التي تجريها البنوك الربوية[٧٧].

٩- إن القول بجواز ضمان المصرف بناءً على ما قاله ابن رشد[٧٨] في تضمين المضارب الأول إذا ما أعطاه لمضارب اخر فإن هذا القول ذكره ابن رشد في حالة ما إذا دفع المضارب الأول مال القراض إلى مضارب آخر بدون إذن من رب المال[٧٩]، وبالتالي لا يصح الاستدلال به على تضمين المضارب مطلقاً.

وفي الأخير يمكن لنا القول بأن ضمان رأس مال المضاربة يجوز إذا ما تكفل به صندوق تأمين تعاوني بين المستثمرين ويمول الصندوق بجزء من الأرباح لمواجهة الخسائر التي قد تقع على المضاربة، ويعتبر المال الذي يدفع للصندوق من باب تبرع صاحب المال بشيءٍ من ماله فلا حرج عليه ولا يمنع الشخص من أن يتبرع لمساعدة الاخرين والضمان بهذه الطريقة هو نوع من التكافل الاجتماعي بين أصحاب رؤوس الأموال ويمكن تسميته بالتأمين التعاوني.

(٧٥) المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق للهيتي، ص ٩١٨.

(٧٦) المرجع السابق وانظر الضمان في الفقه الإسلامي للشيخ علي الخفيف ٢١.

(٧٧) المعاملات المالية د. شبير ص ٣٠٩.

(٧٨) سبقت الترجمة له في ص ٣٢ هامش٤

(٧٩) المعاملات المالية المعاصرة د. شبير ص ٣٠٩.

خامساً: حكم توقيت عقد المضاربة وفسخه وانسحاب أحد الشركاء

اختلف العلماء في تقييد المضاربة بوقت معين إلى قولين:

فذهب الحنفية[٨٠] والحنابلة[٨١] إلى جواز تقييد المضاربة بوقت معين لأن المضاربة توكيل والتوكيل يجوز تقييده بوقت معين.

وذهب المالكية[٨٢] والشافعية[٨٣] والظاهرية إلى أنه لا يجوز تقييدها بوقت معين[٨٤].

وإذا تأملنا في كلا الرأيين نجد أن القول بجواز التوقيت هو الأقوى لما ذكروه من أن المضاربة وكالة والوكالة يجوز توقيتها، وهذا القول هو الأنسب للمضاربة المشتركة التي يجريها المصرف الإسلامي، وذلك أن طبيعة سير وتنظيم عمليات المصرف الإسلامي يتم من خلال التوقيت فالمصرف الإسلامي يبدأ العمل في الودائع الاستثمارية من أول العام المالي، وفي نهايته يقوم بأعمال التصفية، ثم يقسم الأرباح، فقد تكون مدة الاستثمار ستة أشهر وقد تكون سنة[٨٥].

أما بالنسبة لفسخ عقد المضاربة فإن الفقهاء اتفقوا على أن العامل إذا لم يبدأ العمل فإن لصاحب المال الحق في فسخ عقد المضاربة وتنضيض رأس المال[٨٦].

ولكن الفقهاء اختلفوا[٨٧] في حق صاحب المال في الفسخ إذا كان العامل قد بدأ العمل فقال الحنفية والشافعية والحنابلة إنّ لرب المال الحق في فسخ العقد وتنضيض رأس المال، أما المالكية فقالوا ليس له ذلك، وعند الحنفية يمكن الفسخ «عند وجود شرطه وهو علم صاحبه[٨٨]».

---

(٨٠) المبسوط للسرخي ١٩/١٢ بدائع الصنائع للكاساني ٣٦٣٣/٨

(٨١) المغني لابن قدامه ٦٩/٥-٧٠.

(٨٢) الزرقاني علي الموطأ ٣٥١/٣ القوانين الفقهية لابن جزي ص ١٨٦.

(٨٣) ومغنى المحتاج للشربيني ٤٠٢/٣ ونهاية المحتاج للرملي ٢٢٥/٥

(٨٤) المحلي لابن حزم ١١٦/٩.

(٨٥) المحلي لابن حزم ١١٦/٩.

(٨٦) بداية المجتهد لابن رشد ٢٤٠/٢

(٨٧) المرجع السابق

(٨٨) بدايع الصنايع للماسانى ٣٦٥٥/٨.

وإذا ما سرنا مع الرأي القائل بجواز الفسخ ولو كان العامل قد بدأ في العمل فإن هذا الرأي يترتب عليه إشكال في موضوع المضاربة المشتركة إذ إن المصرف يشترط على المودعين استمرار الوديعة لمدة لا تقل عن ستة أشهر ولا تزيد عن سنة فإذا قام العميل بسحبها قبيل الميعاد لا يستحق شيئاً من الربح[89].

والحقيقة أن حرمان العميل من الربح إذا انسحب أثناء الفترة في المضاربة المشتركة لا يجوز أن يكون على إطلاقه ولكن يمكن القول بأن المودع إذا سحب جميع ماله قبل انتهاء السنة المالية فإنه لا يستحق شيئاً من الربح؛ لأن الربح المعلن في نهاية كل سنة مالية لا يتقرر إلا للمبلغ الذي يكون باقياً لدى المضارب من بداية السنة حتى نهايتها

فاستحقاق الربح في شركة الأموال مرتبط بوضع المال تحت تصرف المضارب، ونظرا لكون المال المسترد خرج عن تصرف المضارب ولم يستمر تحت تصرفه طوال السنة المالية المتعارف عليها، فإن هذا المال لا يستحق شيئاً من الربح الذي تجري قسمته في نهاية السنة[90].

أما إذا سحب المضارب جزءاً من مال المضاربة فإن رأس المال يرجع إلى الباقي[91] للمضاربة فيه، ويستحق عليه الربح، جاء في نهاية المحتاج «أنه إذا استرد المالك بعض مال القراض قبل ظهور ربح أو خسارة فإن رأس المال المضارب به يرجع إلى الباقي وذلك لأن مالك المال لم يترك في يد المضارب غيره، فصار كما لو اقتصر في الابتداء على إعطائه له[92]».

وإذا كنا قد ذكرنا بأنه لا يستحق على المال المسحوب ربحاً فإنه يمكن القول إنَّ هذا في حالة إذا لم يكن هناك ربح ظاهر في تلك الفترة، أما إذا كان الربح ظاهراً فإن العدالة تقضي بأن المودع يعطى من ذلك الربح الذي هو نتاج نماء المال. وكذلك الأمر في حالة الخسارة

(٨٩) موقف الشريعة من المصارف الإسلامية للعبادي، ص ٢٣٦.

(٩٠) المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق للهيتي، ص ٤٧٩

(٩١) وقد تعرض الإمام النووي لهذه المسألة، مع صاحب تحفة المحتاج، بقولهما (ولو استرد المالك بعض مال القراض قبل ظهور ربح أو خسران، رجع رأس المال إلى الباقي لأنه لم يترك في يده غيره، انظر تحفة المحتاج لشرح المنهاج ٦/١٠٢

(٩٢) نهاية المحتاج للرملي ٥/٢٣٩ بتصرف.

إذ يمكننا القول بأنه إذا كانت الخسارة ظاهرة عند سحبه للمال فإنه يتحمل نصيبه من الخسارة عملاً بقاعدة «الغنم بالغرم»(٩٣).

وبهذا يمكن القول بأن المصارف الإسلامية يمكن لها أن تعتبر السحب الكلي قبل انقضاء السنة المالية فسخاً لعقد المضاربة، أما السحب الجزئي فلا يفسخ عقد المضاربة بل تستمر في الباقي ويبقى رأس المال منحصراً في الباقي من تاريخ إيداعه للاستثمار(٩٤).

وإذا كنا قد بينا ما يترتب على سحب مال المضاربة كله أو بعضه من أحكام فإنه لا بد من الإشارة إلى أنه إذا أضيف مال إلى المضاربة أثناء السنة المالية فإنه يستحق نصيباً من الربح - بقدر الفترة الزمنية التي شارك فيها هذا المال بالمضاربات التي يمارسها المصرف ما دام أن هذا المال أصبح تحت تصرف المصرف المستثمر وذلك بناءً على ما قررناه من استحقاق المودع للربح عند تحققه لكونه قد وضع المال تحت تصرف المضارب.

كما أن هذا المال المضاف يتحمل من الخسارة في حالة وقوعها بقدر الفترة الزمنية التي شارك فيها هذا المال في الأنشطة الاستثمارية لتلك السنة(٩٥) وفقاً لقاعدة «الغنم بالغرم»(٩٦).

---

(٩٣) انظر المدخل للفقه الإسلامي لمحمد سلام مدكور ص ٢٨١.

(٩٤) الفوارق التطبيقية للصوا ص ٣٦٩، والمعاملات لشبير ص ٣١١.

(٩٥) المصارف الإسلامية للهيتي، ص ٤٨٠ والمعاملات المالية شبير ص ٣١٠، ٣١١ والفوارق التطبيقية للصوا ص ٣٦٩.

(٩٦) مدخل الفقه الإسلامي لمحمد سلام مدكور ص ٢٨٩.

الخاتمة

وبعد أن انتهيت من بحث «المضاربة المشتركة في المصارف الإسلامية» أود أن ألخص ما توصل إليها البحث من نتائج في النقاط الآتية:

١- تعتبر المضاربة المشتركة من أبرز وسائل المصارف الإسلامية للاستثمار.

٢- المضاربة المشتركة هي الصيغة التعاقدية المتطورة لشركة المضاربة التقليدية الثنائية وتقوم على أساس أن يعرض المصرف الإسلامي - باعتباره مضارباً - على أصحاب الأموال استثمار مدخراتهم كما يعرض المصرف - باعتباره صاحب مال أو وكيل عن أصحاب الأموال - على أصحاب المشروعات الاستثمارية استثمار تلك الأموال، على أن توزع الأرباح حسب الاتفاق بين الأطراف الثلاثة وتقع الخسارة على صاحب المال.

٣- تمتاز المضاربة المشتركة عن المضاربة التقليدية بدخول المصرف الإسلامي عنصرا جديداً في المضاربة واستحقاقه الربح. ويكون للمصرف صفة مزدوجة فهو مضارب امام المستثمرين وهو مالك أمام المضاربين. كما تمتاز المضاربة المشتركة بخلط أموال المدخرين وأصحاب رؤوس الأموال ثم إشراكهم في الربح والخسارة بناءً على التنضيض التقديري وتمتاز أيضاً بضمان المصرف لرأس مال المضاربة، وأن انسحاب أي شخص من أصحاب الأموال لا يؤثر في استمرارية الشركة ولا يؤدي إلى فسخها.

٤- بما أن المضاربة المشتركة هي امتداد للمضاربة التقليدية فإنه يسري عليها الأحكام التي تنظم المضاربة المعروفة في كتب الفقه الإسلامي، إلا أنها في الجوانب التي اختلفت فيها المضاربة المشتركة عن التقليدية تخضع لأحكام تعالج جوانب الاختلاف

٥- اختلف العلماء في حكم دخول البنك عنصراً في المضاربة فالبعض اعتبره وكيلا لأصحاب الأموال فتسري عليه أحكام الوكالة والبعض اعتبره وسيطاً بين أصحاب الأموال والمضاربين، والبعض اعتبره مضارباً مضاربة مطلقة فله أن يضارب غيره ويستحق جزءا من الربح نظير جهده وبحسب الاتفاق. وقد ثبت من خلال الأدلة التي سقناها رجحان القول الثالث وهو أنه مضارب مضاربة مطلقة.

٦- اختلف العلماء في جواز خلط أموال المضاربة فالبعض أجازه بمطلق عقد المضاربة.

والبعض لم يجر خلط أموال المضاربة والبعض لم يجز الخلط إلا بالإذن الصريح من رب المال وهذا ما رجحناه للعمل به في المضاربة المشتركة حيث يجوز فيها خلط أموال المضاربين بعد أخذ الإذن الصريح منهم. وقد سقنا الأدلة على رجحان هذا القول.

٧- اختلف العلماء في جواز ضمان المصرف الإسلامي لرأس مال المضاربة فذهب الكثيرون إلى عدم جوازه وذهب البعض إلى جوازه قياساً على الأجير المشترك وذهب البعض إلى جوازه باعتبار المصرف متبرعاً وذهب البعض الأخر إلى جواز الضمان إذا تم عبر صندوق تعاوني بين أصحاب رؤوس الأموال مما يجعل هذا الضمان نوعاً من التكافل الاجتماعي بين أصحاب رؤوس الأموال أو يمكن تسميته بالتأمين التعاوني، وقد ناقشنا كل الأقوال وانتهينا إلى ترجيح جواز الضمان عبر صندوق تعاوني بقيمة أصحاب رؤوس الأموال لمواجهة الخسائر، وأما ضمان المصرف فإنه لا يجوز في أي حال من الأحوال.

٨- اختلف العلماء في جواز اقتسام الربح بناءً على التنضيض التقديري والذي يعني احتساب الربح بالتقدير التقريبي في كل فترة واقتسامه مع استمرار المضاربة في عملها دون تصفية لها، فذهب بعض العلماء إلى عدم جواز التنضيض التقديري وأنه لا بد من التنضيض الحقيقي والذي يعني اقتسام الربح بعد تصفية المضاربة وما يبقى بعد رأس المال يقسم ربحاً بحسب الاتفاق، وذهب بعض العلماء إلى جواز اقتسام الربح بناءً على التنضيض التقديري، واتضح لنا من خلال الأدلة ومناقشتها أن الرأي القائل بجواز اقتسام الربح مع استمرار المضاربة هو الأرجح دليلاً والأجدى عملاً في قيام المصرف بأعماله في المضاربة المشتركة.

٩- اختلف العلماء في جواز تقييد عقد المضاربة بوقت معين فذهب البعض إلى جوازه وذهب أخرون إلى عدم جوازه، وقد رأينا أن القول بجواز التوقيت هو الأقوى دليلاً والأولى اختياراً لموضوع المضاربة المشتركة، كما أن عقد المضاربة المشتركة لا يؤثر على سيره انسحاب أحد المستثمرين فيها ولا يستحق المنسحب قبل تمام المدة المتفق عليها أي ربحٍ إذا سحب جميع ماله أما إذا سحب جزءاً من ماله فلا يستحق شيئاً على الجزء المنسحب ويبقى حقه قائماً على الجزء المتبقي.

المراجع

١- الاعتصام، ابراهيم بن موسى اللخمي، الشهير بالشاطبي ت ٧٩٠هـ، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة بدون تاريخ.

٢- البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين ابراهيم بن محمد بن نجيم، دار المعرفة، بيروت.

٣- البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، لأحمد بن يحي بن المرتضى، مؤسسة الرسالة بيروت، طبعة ثانية ١٩٧٥م

٤- بدائع الصنايع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني، الطبعة الثانية دار الكتاب العربي بيروت ١٩٨٢م

٥- بداية المجتهد للإمام أبي الوليد ابن رشد القرطبي، ط١ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٩٦٠م.

٦- البنك اللاربوي في الإسلام، لمحمد باقر الصدر، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٣م.

٧- تبيين الحقائق بشرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار المعارف بيروت.

٨- تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيثمي، دار صادر، بيروت.

٩- تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، سامي حسن أحمد حمودة، ط ٢ ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، دار الفكر عمان

١٠- تكملة المجموع، لمحمد نجيب المطيعي، دار الإرشاد جدة.

١١- حاشية بن عابدين، محمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر بيروت.

١٢- حول الفوارق التطبيقية بين المضاربة الفردية والمضاربة المشتركة للدكتور عبد الستار أبو غدة، ضمن كتابه بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية بيت التمويل الكويتي ١٩٩٣م

١٣- روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحي بن شرف بن مري الحوراني النووي، المكتب الإسلامي بيروت ط٢ ١٤٠٥هـ.

١٤- سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، ت ٣٨٥هـ، مكتبة المثنى بالقاهرة بالاشتراك مع عالم الكتب بيروت بدون تاريخ

١٥- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر بيروت.

١٦- شرح الخرشي لمختصر خليل، محمد بن عبد الله بن علي، ت ١١٠١هـ، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ

١٧- شرح الزرقاني لمختصر خليل، محمد عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت ١١٢٢هـ) المطبعة الأميرية القاهرة ١٣٠٦هـ

١٨- الضمان في الفقه الإسلامي علي الخفيف، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية العالمية ١٩٧١م

١٩- فقه المعاملات للدكتور محمد عثمان شبير طبعة جامعة القدس المفتوحة ١٩٩٨م.

٢٠- الفوارق التطبيقية بين المضاربة في الفقه الإسلامي والمضاربة المشتركة لعلي الصوا، مجلة دراسات، عدد (١٩/ أ).

٢١- القاموس المحيط، لمجد الدين فيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت ط١ ١٩٨٦م.

٢٢- قوانين الأحكام الشرعية، مسائل الفروع الفقهية لمحمد بن أحمد بن جزي ت ٧٤١م، بيروت دار العلم للملايين ١٩٦٨م.

٢٣- كشاف القناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ت ١٠٥١هـ مكتبة النصر الحديثة، بدون تاريخ.

٢٤- لسان العرب لابن منظور، دار لسان العرب، بيروت.

٢٥- المبسوط، لأبي بكر محمد بن أبي سهيل السرخسي، دار المعرفة، بيروت.

٢٦- مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن جامعة الملك عبد العزيز بجدة ١٤١١هـ.

٢٧- المجموع شرح المهذب، ليحي بن شرف بن مري الحوراني النووي، دار العلوم للطباعة القاهرة ١٩٧٢م.

٢٨- المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، دار الاتحاد العربي بالقاهرة ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.

٢٩- المدخل للفقه الإسلامي للدكتور محمد سلام مدكور ط٢ مصر، دار النهضة العربية ١٩٨٣م.

٣٠- المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس برواية سحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي، دار الفكر، بيروت ١٩٧٨م

٣١- المصارف وبيوت التمويل الإسلامية لغريب الجمال، دار الشروق جدة، ط١/١٣٩٨هـ.

٣٢- المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، د. عبد الرزاق رحيم الهيتي طبعة دار أسامة الأردن ١٩٩٨م.

٣٣- المصرفية وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية، د. محمد عبد المنعم أبو زيد، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٣٤- المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي د. محمد عثمان شبير، دار النفائس الأردن ٢٠٠١م.

٣٥- المعاملات المصرفية ورأي الإسلام فيها، د. محمد عبد الله العربي، بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية المعقود في القاهرة ١٣٨٥هـ.

٣٦- معجم لمصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، لنزيه حماد المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة ١٩٩٣م

٣٧- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس، دار الجيل، بيروت، ط١ ١٩٩١م.

٣٨- المغني لموفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، ت ٦٢٠هـ، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

٣٩- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، لمحمد الشربيني الخطيب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٨م.

٤٠- منهاج الطالبين للإمام زكريا يحي بن شرف النووي تحقيق الدكتور أحمد عبد العزيز الحداد طبعة دار البشائر الإسلامية - بيروت طبعة أولى ١٤٢١هـ سنة ٢٠٠٠م.

٤١- المهذب لأبي اسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٥٨م.

٤٢- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد المغربي، المعروف بالحطاب، مكتبة النجاح ليبيا.

٤٣- موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة، عبد الله عبد الرحيم العبادي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

٤٤- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين بن حمزة الرملي، مطبعة البابي الحلبي القاهرة ١٩٣٨م.

٤٥- الهداية شرح بداية المبتدي، لأبي الحسن علي بن أبي بكر عبد الجليل المرغيناني، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.

٤٦- الودائع المصرفية النقدية، لحسن بن عبد الله الأمين، دار الشروق، جدة، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

Abstract

THE JOINT ISLAMIC FINANCING (MUDARABBAH).

DR. ABD AL-MAJID M. AL. SUSUAH

This article endeavors to discuss the merits of the recently flourishing method of Islamic Financing (Joint mudarabbah) adopted by Islamic banks. This method of financing is different from the traditional mudarabbah as three parties are involved in it: (money owners, those working the money (mudarabbin) and the bank). The article discusses in detail the rules controlling each of the two types of financing and reaches definite conclusions. The researcher favours the joint mudarabbah because of its flexibility and continuity if one party withdraws from it.

أمهات الأدوات الأحادية في الأبواب النحوية

ـ تأصيلها وانفراداتها ـ

الدكتور

مصطفى عدنان العيثاوي*

* أستاذ النحو والصرف المساعد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي



ملخص البحث:

يحاول هذا البحث أن يعيّن أمهات الأدوات الأحادية في الأبواب النحوية بوصفها ظاهرة لغوية بارزة انمازت بها لغتنا، ومن ثمّ يبين الأشياء التي أهلت كل أداة لأن تكون أمًّا في بابها، وما اختصت به هذه الأدوات عن سواها من أخواتها، وقد سبق أن أشار النحاة وقسم من الأصوليين إلى هذه الظاهرة، غير أنهم لم يقفوا عندها وقفة تفصيل وبيان شافٍ يلمّ بأطرف الظاهرة. وحيث يقتصر البحث على دراسة أمهات الأدوات الأحادية دون سواها ـ لكثرة الأدوات في لغة العرب ـ فإنه يمهد لبحوث أخرى تتعقب ما تبقى من الأدوات بالبحث والتفصيل.

المقـدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد الذي بعثه الله ليخرج الناس من ظلمات الجاهليين، ويدلهم إلى حبل الله المتين بآيات بينات بلسان عربي مبين ورضي الله عن الصحابة الأبرار، ومن تبعهم بإحسان في كل الإعصار والأمصار..

أما بعد:

فيبقى علم النحو واحدا من العلوم الرائدة الخالدة، تتجدد الحاجة إليه مادام الإسلام جاريا في العروق، ومادام القران يتلى في هذه المعمورة، وما دامت جموع المتعلمين تنكبّ على دراسة علوم الشرع، فكل متعلم به حاجة لإدراك هذا العلم، وإتقانه بل كل مسلم يتلو كتاب الله، فبه تضبط الألسن، وبه يدرك فهم النصوص أيا كانت، ولذلك جعل علماؤنا هذا العلم واحدا من علوم الالة التي يتوجب على أهل العلم أن يتقنوها، فالمفسر لا يصبح مفسرا مجودا إلا بعد الإحاطة بالنحو، وكذا القارئ والأصولي. ورحم الله الإمام الشافعي إذ قال «فعلى كلّ مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، يشهد به أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وما أمر به من التسبيح، والتشهّد، وغير ذلك».

هذا وقد تفرّد باب حروف المعاني بأهمية متأصلة، وتتمثل هذه الأهمية في ان حروف المعاني لها وثيق صلة بالسياق، فالحرف لا يتحدد معناه بدقة إلا من خلال السياق، وقد يتوقف فهم النص فهمًا دقيقًا على تحديد معنى الحرف، وقد وجدنا الأصوليين يشاطرون النحاة في البحث في معاني الحروف، واستعمالاتها، لأن الحكم الشرعي قد يتوقف على فهم الفقيه لمعنى الحرف، كما هو الحال في خلافهم في اية الوضوء، لذلك نجد الأصوليين يعقدون أبوابا في كتبهم خصصوها لدراسة الحرف، تحت عنوان باب تشتد الحاجة اليه. وصدّروه بقولهم: عقد هذا الفصل لتفسير الحروف التي تشتد الحاجة في الفقه إلى معرفتها لوقوعها في أدلته.... لذلك جاءت رغبتي بالكتابة في هذا الاتجاه، فكان عنوان هذا البحث:

((أمّهات الأدوات الأحادية في الأبواب النحوية ـ تأصيلها وانفراداتها)).

وأمل أن يكون البحث سابقة تفرّدت في تأصيل الأدوات الأمهات وبيان انفراداتها، وقد حاولت في تأصيل المسائل أن استشهد لما أثبت من أحكام بشواهد من كتاب الله العزيز، وبكلام العرب الموثوق بصحته شعرًا ونثرًا، وبالمصنوع من الأمثلة مما استشهد به النحاة، وقد انتظم البحث في أربعة مباحث: بحثت في الأول همزة الاستفهام، وفي الثاني باء القسم، وفي الثالث لام التعليل، وفي الرابع واو العطف، فجاءت المسائل مرتبة ترتيبا هجائيا. وأمل أن انتهى في قابل الأيام ـ إن شاء الله تعالى ـ من الأدوات الأخرى مما زاد بناؤها على الحرف الواحد، وقد أرجأت البحث في الأدوات الأخرى ولم أجعلها في مبحث واحد لسعة الموضوع وتشعبّه، والله هو المعين وهو نعم المولى ونعم المجيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: همزة الاستفهام

وهي أصل أدوات الاستفهام وأمّ الباب. وليس للاستفهام في الأصل غير الهمزة، وإنما تركوا الهمزة واستخدموا (منْ) و(متى) و(هل) ونحوهنّ توسعًا في الكلام حين أمنوا اللبس. ولكل واحد منها موضع يختص به[1]. فإن قيل فلم أقاموا هذا الكلم مقام حرف واحد وهو همزة الاستفهام، وهم يتوخون الإيجاز في الكلام؟ قيل إنّما فعلوا ذلك للمبالغة في طلب الإيجاز وذلك لأن هذه الكلم تشتمل على الجنس الذي يدل عليه. فإنَّ (منْ) تشتمل على ما يعقل. فإنك إذا قلت: أزيد عندك؟ جاز ألا يكون زيد عنده، فيقول: لا، فتحتاج إلى أن تعيد السؤال وتعيد ذكر الأشخاص شخصاً شخصاً. وربّما لا يذكر الشخص الذي عنده لأنّ استيعاب الأشخاص مستحيل، فجيء بلفظة تشتمل على جميع من يعقل وهي (مَنْ) فأقاموها مقام الهمزة ليلزم المسؤول الجواب عمَّن عنده.[2]

إنّ لكون الهمزة هي الأصل في الاستفهام، لذا فإنّهم جعلوها أعمّ تصرفًا من غيرها؛ فإنّها تدخل في مواضع الاستفهام كلّها، وغيرها ممّا يستفهم به يلزم موضعًا، ويختص به وينتقل عنه إلى غير الاستفهام، فـ «منْ» للسؤال عن العاقل، وقد تنتقل إلى معنى الذي، وإلى الشرط، وزيادة على ذلك فإنّهم توسعوا في الهمزة أكثر من توسعهم في غيرها من أدوات الاستفهام، فلم يستقبحوا أن يكون بعدها المبتدأ والخبر، وأن يكون خبر المبتدأ جملة فعلية نحو: أزيد قام؟ ولا يجوز ذلك في (هل)[3]. والذي مكنهم من التصرف بها والتوسع في استعمالها، هو أنها أخصر من غيرها في اللفظ، ولذلك كلّه فإنّه كثر استعمالها في الاستفهام[4]، والمطّرد الكثير في الاستعمال هو الأصل دون القليل[5]، ومن أجل أصالتها في الاستفهام فإنّها خصّت بأشياء متفردة بها عن سواها من أدوات الاستفهام وفيما يأتي تفصيل ذلك:

١. جواز حذفها[6]، ومن ذلك قول عمر بن أبي ربيعة[7]

(١) الكتاب ١/٩٩، والمقتضب ٢/٧٤، وأمالي ابن الشجري ١/٤٠٠

(٢) أسرار العربية ٢٨٦-٢٨٨.

(٣) الكتاب ١/١٠٠، والإيضاح في شرح المفصل ٢/٢٣٨، ومفتاح العلوم ١١٣-١١٤

(٤) الإيضاح في شرح المفصل ٢/٢٣٨، وشرح الرضي على الكافية ٤/٤٤٦-٤٤٧

(٥) رصف المباني ١٤٣.

(٦) المغني ١٩، ومفتاح العلوم ١١٣، وهمع الهوامع ٤/٣٦٠

(٧) الديوان ٢٣٣٨، وأمالي ابن الشجري ١/٤٠٧

فو الله ما أدري وإن كنـت داريًا   بسبعٍ رَمَيْنَ الجمر أم بثمـان

وقول الكميت[8]

طَرِبْتُ وما شوقًا إلى البيض أطْرُبُ   ولا لعبًا مني وذو الشيب يلعب

والبيت الأول محمول على تقدير. أبسبع؟ والبيت الثاني محمول على تقدير - إن لم يكن ذلك تقريرًا أي: وذو الشيب قد يلعب -. أو ذو الشيب يلعب؟ فحذف الهمزة في البيتين[9]، وقد جوّز سيبويه أن يقع ذلك في الشعر[10]، أي هو مختص بالضرورة وهذا ما صرّح به المبرد[11] وابن الأنباري[12]، وابن عصفور[13]، ونقل عن الأخفش جواز الحذف في الاختيار[14]، وكذا قسم آخر من النحاة[15]، ويقوي هذا المذهب كثرة الحذف في الشعر، ووروده في النثر، ومنه قراءة ابن محيصن والزهري ﴿سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ (البقرة/٦) بحذف الهمزة الأولى لدلالة المعنى عليها، ولأجل ثبوت ما عادلها وهو (أم)[16]، فضلاً عن كون الهمزة أصلاً في الاستفهام فجاز فيها ما لم يجز في غيرها[17]، ثم إن حروف المعاني لما كانت كثيرة الدور والاستعمال في الكلام فإنهم توسعوا في حذفها طلبًا للتخفيف[18].

٢. واختصت الهمزة بأنها تأتي لطلب التصور والتصديق بخلاف (هل)، فإنّها للتصديق خاصة، وسائر الأدوات تكون للتصور خاصة[19].

---

(٨) أمالي ابن الشجري ١/٤٠٧، وأمالي المرتضى ١/٦٦، والخزانة ٤/٣١٣.
(٩) شرح أبيات المغني ١/٢٥، والدرر اللوامع ٥/١١٢، والخزانة ٤/٣١٦.
(١٠) الكتاب ٣/١٧٤.
(١١) المقتضب ٣/٢٧٤.
(١٢) البيان في غريب إعراب القرآن ١/٥١.
(١٣) ضرائر الشعر ١٥٨.
(١٤) إعراب القرآن للنحاس ١/١٨٥، وشرح أبيات المغني ١/٢٥.
(١٥) المفصل ٤٣٨، والكشاف ٣/١٣٨، وشواهد التوضيح والتصحيح ٨٧.
(١٦) إعراب القرآن للنحاس ١/١٨٤، والبحر المحيط ١/٤٨.
(١٧) المغني ١٩.
(١٨) الطراز ٢/١٠٩
(١٩) البرهان ١/١٧٨، والإتقان ١/٤٦٣، ومعترك الأقران ٢/٤٢.

والاستفهام عن التصور يكون عند التردد في أحد شيئين فبالاستفهام يعلم أنه أحاط العلم بأحدهما، وعلامته جواز مجيء (أم) المتصلة بعده دون المنقطعة [٢٠]، ومثاله قولنا أزيد في الدار أم عمرو، ومنه قوله تعالى: ﴿قل ءأنتم أعلم أم الله﴾ البقرة/١٤٠) ففي هذا أمر للنبي ﷺ أن يقول لهم ذلك تذكيرًا لهم بالعهد الذي كان في كتبهم، عسى أن يراجعوا أنفسهم ويعيدوا النظر إن كانوا مترددين[٢١]، ومثال عدم الإتيان بـ (أم) بعد الهمزة التي للتصور قوله تعالى: ﴿قالوا ءأنت فعلت هذا بئالهتنا يإبرهيم﴾ (الأنبياء/٦٢) فاستفهم عنه: أوقع ذلك منه أم لم يقع[٢٢]؟ والمسؤول عنه في هذا النوع هو ما يلي حرف الاستفهام، فإذا كان الشك في الفعل نفسه وأردت بالاستفهام أن تعلم وجوده أو عدم وجوده قلت: أضربت زيدًا؟ وإذا كان الشك في الفاعل من هو قل: أأنت ضربت زيدًا؟ وإذا كان الشك في المفعول من هو قلت: أزيدًا ضربت[٢٣]؟

وتكون الهمزة للتصديق أيضًا، والاستفهام عن التصديق يكون عن نسبة تردد الذهن بين ثبوت هذه النسبة وانتفائها، وحقه أنه يجوز الإتيان بعده بـ (أم) المنقطعة، ومثال التصديق قولنا: أقام زيد؟ بالجملة الفعلية، وأزيد قائم؟ بالجملة الاسمية، فقد تصورت القيام وزيدًا والنسبة بينهما، وسألت عن وقوع تلك النسبة، فإذا قيل: قام، فقد حصل بذلك التصديق[٢٤].

ومن أمثلة ما وردت فيه (أم) المنقطعة قولهم: أقمت أم طلعت الشمس؟ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها﴾ (الأعراف/١٩٥) فأم منقطعة فتقدر بـ (بل)، والاستفهام في الآية معناه الإنكار الذي توجه إلى نفي منافع الأعضاء[٢٥].

---

(٢٠) الإيضاح في علوم البلاغة ١٣١، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ٢/٢٤٧، و (أم) المتصلة: هي التي لا يستغني ما قبلها عما بعدها، أما المنقطعة: فهي التي لا يفارقها الإضراب، وقد فصّل ابن هشام الحديث في كل منهما، ينظر: المغني ٦١-٦٨.

(٢١) الإيضاح في علوم البلاغة ١٣١، والتحرير والتنوير ١/٧٤٨.

(٢٢) البحر المحيط ٦/٣٢٤

(٢٣) الإيضاح في علوم البلاغة ١٣١، والإشارات والتنبيهات ١٠٤.

(٢٤) مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح ٢/٢٤٧-٢٤٨، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ٢/٢٤٧

(٢٥) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ٢/٢٤٧-٢٤٨، والبحر المحيط ٤/٤٤٥.

أما (هل) فإنها لا تكون إلا لطلب التصديق فلذلك امتنع أن نقول: هل زيد قام أم عمرو؟ ومن أمثلة التصديق بـ (هل) قوله تعالى. ﴿فهل أنتم شكرون﴾[٢٦] (الأنبياء/٨٠).

٣. واختصت الهمزة بتمام التصدير، وذلك بدليلين:

أ – إن الهمزة لا تذكر بعد (أم) التي للإضراب كما يذكر غيرها، فلا تقول: أقام زيد أم أقعد؟ بل تقول أم هل قعد؟ وتقول: كيف صنعت أم كيف صنع أخوك[٢٧]؟ ومن ذلك قول علقمة بن عبدة[٢٨]:

هل ما علمت وما استودعت مكتوم　　　أم حبلها إذ نأتك اليوم مصروم

أم هل كبير بكى لم يقض عبرتــه　　　إثر الأحبة يوم البين مشكـوم

والشاهد فيه هو مجيء (هل) بعد (أم) المنقطعة، فهي بمعنى (بل) مجردة عن الاستفهام لدخولها على (هل)[٢٩]، إذ لا يجوز الجمع بين استفهامين، والتقدير على هذا يكون. بل هل كبير بكى[٣٠]؟

وقد نصّ أهل البصرة على أن (أم) لا تكون بمعنى (بل) إلا بتقدير الاستفهام، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿أم له البنت ولكم البنون﴾ (الطور/٣٩)، إذ لو كانت بمعنى (بل) وحدها لأصبح المعنى. بل له البنات ولكم البنون، وهذا كفر، فدلّ على أنّها بمنزلة بل والهمزة[٣١].

ب – إنّ الهمزة اختصت بدخولها على (واو العطف، وفائه، وثُمَّ) تنبيهًا على أصالتها في التقديم[٣٢]، قال سيبويه. «هذا باب الواو التي تدخل عليها ألف الاستفهام، وذلك قولك هل وجدت فلانًا عند فلان؟ فيقول، أو هو ممن يكون ثَمَّ؟ أدخلت ألف الاستفهام، وهذه الواو لا تدخل على ألف الاستفهام، وتدخل عليها الألف فإنما هذا استفهام مستَقْبَلٌ بالألف، ولا تدخل الواو على الألف كما أن (هل) لا تدخل على (الواو)، فإنما أرادوا ألا

---

(٢٦) الإشارات والتنبيهات ١٠٤.

(٢٧) المقتضب ٣/٢٩٠، والمغني ١٩–٢٠.

(٢٨) الديوان ٤٧، والكتاب ١٧٨/٣، وأمالي ابن الشجري ١٠٧/٣، وشرح المفصل ١٨/٤.

(٢٩) الخزانة ١١/٢٨٦، ٢٩٤.

(٣٠) شرح التصريح ١٤٤/٢.

(٣١) أسرار العربية ٣٠٥–٣٠٦، وأمالي ابن الشجري ١٠٧/٣–١٠٩.

(٣٢) المفصل ٤٣٧، والمغني ٢٢، وهمع الهوامع ٣٦٠/٤.

يجروا هذه الألف مجرى (هل)، إذ لم تكن مثلها، و(الواو) تدخل على (هل)»[33]. وإنما كان ذلك بسبب تمكن الألف وأصالتها في بابها، وليس كذلك سائر حروف الاستفهام، ولذلك تقول إذا قال القائل: رأيت زيدًا عند عمرو: أو هو ممن يجالسه؟ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**أولم يسيروا في الأرض**﴾ (الروم/٩) و﴿**أفلم يسيروا في الأرض**﴾ (يوسف/١٠٩)، و﴿**أثمّ إذا ما وقع ءامنتم به**﴾ (يونس/٥١)، أما سائر حروف الاستفهام الأخرى، فإنه يجب أن تتأخر عن العاطف كما هو الحال في جميع أجزاء الجملة المعطوفة، فتقول: وكيف صنعت؟ ومتى تخرج؟ ومنه قوله تعالى: ﴿**وكيف تكفرون**﴾ (آل عمران/١٠١)، و﴿**فهل أنتم مسلمون**﴾ (المائدة/٩١)، و﴿**فما لكم في المنفقين فئتين**﴾[34] (النساء/٨٨) ومن ذلك قول دريد بن الصمّة[35]:

وهل أنا إلا من غَزِيَّةَ إن غَوَتْ ... غويت وإن تَرشدْ غَزِيَّةُ أَرشدِ

وقد ذهب الزمخشري في أحد قوليه إلى أنه بين همزة الاستفهام - في المواضع المتقدمة - وحرف العطف جملة محذوفة، ويقدر في كل موضع ما يناسبه، ففي تفسيره قوله تعالى: ﴿**أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنّى هذا**﴾ (آل عمران/١٦٥) قال: «يجوز أن تكون معطوفة على محذوف، وكأنه قيل: أفعلتم كذا، وقلتم حينئذ كذا»[36]. ووفاقًا لذلك فإن قوله تعالى: ﴿**أولم يسيروا**﴾ (الروم/٩) محمول على تقدير: أمكثوا ولم يسيروا؟، وقوله تعالى: ﴿**أفلا تعقلون**﴾ (الصافات/١٣٨) محول على تقدير: أجهلوا فلا يعقلون؟[37]، والحق أنّ في هذا ضعفا لما فيه من التكلف وعدم اطّراد السماع بذلك[38].

(٣٣) الكتاب ٣/١٨٧

(٣٤) المقتضب ٣/٣٠٧، والمفصل ٤٣٧، وشرح الرضي على الكافيه ٤/٤٤٨، وارتشاف الضرب ٣/٢٥٨.

(٣٥) هكذا وردت رواية البيت في: الأغاني ١٠.٨، وشرح ديوان الحماسة للتبريزي ٢/٣٠٦، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٢/٨١٥، وينظر: ديوان دريد ٦٢ وفيه: وما أنا إلا من غزية....

(٣٦) الكشاف ١/٢٢٨.

(٣٧) ارتشاف الضرب ٢/٥٤٧، ٦١١، وهمع الهوامع ٢/٣٦١.

(٣٨) ارتشاف الضرب ٢.٥٤٧، ٦١١، وهمع الهوامع ٢/٣٦١.

المبحث الثاني: باء القسم

وهي الأصل في حروف القسم لأنّها حرف إضافة، والأصل فيها أنها تفيد معنى الإلصاق، فأضافت معنى القسم إلى المقسم به وألصقته به نحو أقسم بالله[39]، ولأن أفعال القسم كلها لازمة، والباء هي المعدية لها إلى ما بعدها فلا يصح تعديتها بغيرها[40] ثم إن حروف القسم انحطت درجة عنها، فالأصل في الواو أنها تكون عاطفة لا جارة[41]، وقد تبدل (الواو) لأجل التوسعة والتنويع، بسبب كثرة الأيمان في كلامهم، وكانت الواو أقرب إلى الباء من وجهين:

أحدهما: مضارعتها إياها معنى، وذلك من جهة أن (الباء) الأصل فيها للإلصاق، و(الواو) للإجماع، والإلصاق والإجماع من وادٍ واحدٍ، فالشيء إذا لاصق الشيء فقد اجتمع به، ولذلك نقل عن العرب قولهم. بعث الشاء شاةً ودرهمًا، وذلك على تقدير بدرهم[42]، فلما وافقتها في المخرج والمعنى حملت عليها وأنيبت عنها وكثر استعمالها حتى غلبتها، وهذا ما جعل سيبويه يقدمها في الذكر حينما أفرد لحروف القسم بابًا، فقال «وللقسم والمقسم به أدوات في حروف الجر، وأكثرها (الواو) ثم (الباء)، يدخلان على كل محلوف به، ثم (التاء)....»[43] فقدّم الواو، ونصّ على أنها أكثر استخداما من الباء، غير أنّنا نجده في موضع آخر يقدم (الباء) على (الواو)[44]، وقد صرّح في موضع ثالث أنّ «(الواو) التي تكون للقسم بمنزلة (الباء)، وذلك قولك والله لأفعلنّ»[45]، وفي هذا إشارة إلى أصالة الباء في القسم.

---

(٣٩) شرح الرضي على الكافية ٣٠٠/٤، وشرح المفصل ٩٩/٩، والبسيط في شرح الجمل ٩٢٥/٢.

(٤٠) شرح جمل الزجاجي ٥٢٤/١، والفصول المفيدة ٢٣٩.

(٤١) البسيط في شرح الجمل ٨٧٠/٢.

(٤٢) المقتضب ١٧٨/١، وسر صناعة الإعراب ١٥٩/١-١٦٠، واللباب في علل البناء والإعراب ٣٧٤/١-٣٧٥، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ٣٢/٣.

(٤٣) الكتاب ٤٩٦/٣، وينظر الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل ٢٠٣.

(٤٤) الكتاب ٤٢١/١.

(٤٥) الكتاب ٢١٧/٤.

إن استعمال العرب (الواو) في القسم أكثر من (الباء) مع كون الثانية هي الأصل مدعاة إلى الاستغراب، وذلك لأنَّ المطرد الكثير في الاستعمال عندهم هو الأصل دون القليل . والظاهر أنهم قد يخرجون على أقيستهم المتبعة في تصاريف كلامهم، ومن ذلك قول أهل الحجاز (القصوى) وهو نادر، فقد أخرجوه على القياس المطرد في مثله، إذ كان يتوجب عليهم أن يقولوا (القصيا) وهي لغة تميم كما قالوا: (الدنيا) و(العليا)، فإن مثل هذا يأتي بضم أوله وبالياء لا بالواو، لأنهم يستثقلون الواو مع ضم أوله لذلك لم يقولوا (دنوى) ولا (علوى)[٤٧]، وزيادة على ذلك فإن الواو أخف من الباء لما في الباء من الشدة ولما في الواو من اللين والرخاوة.[٤٨]

أما (تاء) القسم، فإنها مبدلة من (الواو)، والدليل على ذلك أن الحرف لا يجوز أن يبدل من الحرف إلا أن تكون بينهما مناسبة، ولا مناسبة بين (التاء) و(الباء)، لأنهما ليستا من مخرج واحد، ولا يشتركان في شيء، وأما (الواو) فهي تشابه (التاء) لأنها من حروف الزوائد والبدل، وقد تبدل (التاء) من (الواو) في غير موضع، ومنه: تجاه من الوجه، وتراث من ورث، ولما كانت (التاء) فرع فرع، فإنها خصت باسم واحد في الاستعمال، وهو اسم الله تعالى، نحو تالله لأفعلن، فهي أضعف حكماً من (الواو) فلذلك لم يقل تزيد، ولا تالبيت.

ومن أجل أصالة الباء في القسم، فإنها انفردت بخصائص عن سواها من أدوات الباب، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

١. اختصت (الباء) بجواز ذكر الفعل معها، لأن المقسم به معلق بفعل محذوف، وذلك أن قولك: بالله لأفعلن معناه: أحلف بالله، ومن ذلك قولهم:

أقسم بالله، وسائر أدوات القسم لا يجوز ذكر الفعل معها، فلا تقول أقسم والله، أو أقسم تالله، وإنما تقول والله تالله ، فالمتعلق محذوف وجوبًا تقديره أقسم .

(٤٦) رصف المباني ١٤٣.
(٤٧) تهذيب اللغة (قصا) ٩/٢١٩، واللسان (قصا) ١٥/١٨٣-١٨٤.
(٤٨) الرعاية ١١٧-١١٩، ٢٢٩-٢٣٥.
(٤٩) علل النحو ٢١٣-٢١٤، وسر صناعة الإعراب ١/١١٦، ١٦١-١٦٢، وشرح المفصل ٩/٩٩
(٥٠) علل النحو ٢١٣، والمغني ٤٧٣، وهمع الهوامع ٤/٢٣٣.
(٥١) حاشية الدسوقي على المغني ٢/٣٠.

وحذف الفعل، وإن كان متعديًا بحرف الجر لأجل التخفيف لكثرة القسم، ولدلالة الحال عليه بوجود حرف القسم، ولحاجته إلى جواب فصار افتقاره إلى هذا الجواب كالعوض من حذف الفعل، فيقولون: بالله لأفعلن، ووالله لأفعلن، وتالله لأفعلن كما قالوا، باسم الله وغير ذلك فحذفوا ابتدئ"[٥٢].

وقد نصّ الرضي على أن الذي جعلهم يحذفون الفعل مع الواو هو كثرة استعمالهم لهذا إذ هي أكثر استعمالاً من أصلها[٥٣]، وفي هذا نظر، إذ لو كان الأمر كما قرر الرضي لجاز إظهار الفعل مع التاء فهي أقل الأدوات المذكورة استعمالاً.

والحق أنّ الذي جعلهم يجمعون في القسم بين الباء والفعل هو أصالة الباء في القسم، ولأجل أنّ الفعل يتعدى بها دون غيرها من أدوات القسم[٥٤]، وزيادة على ذلك فإن الذي منعهم من إظهار الفعل مع الواو هو مخافة اللبس، لأنه قد يلتبس على السامع أنّ المتكلم قد حلف بيمينين، وذلك أن القائل قد يكتفي بقوله: أحلف ويجري مجرى القسم، فيقول: أحلف لأفعلن، فلو قال: أحلف والله، لجاز أن يتوهم أنّه يمينان، فلذلك لم يستعمل، وأما إذا قال: أحلف بالله، لم يتوهم في ذلك إلا يمين واحدة، لأنّ من شأن الباء أنه لا يصح الابتداء بها وأن يلصق ما بعدها بحكم ما قبلها، أم الواو فإنّها تقع في الابتداء في بعض المواضع، وهي ليست من الحروف التي تكون موصلة للأفعال إلى ما بعدها"[٥٥]، وقد أجاز ابن كيسان إظهار الفعل مع الواو، فيقال: حلفت والله لأقومن، ورد هذا بقول النحاة: إنّه لا ينبغي أن يجوز، كما لم يجز مع سائر حروف القسم التي ليس استعمالها بحق الأصالة، ثم إنّه لم يحفظ شيء من ذلك، فإن جاء فهو مؤول على أن حلفت كلام تام، ثم أتي بعده بالقسم، ولا يجعل (والله) متعلقا بحلف[٥٦].

٢. وخصت (الباء) بجواز دخولها على المضمر والمظهر، لأنها الأصل فهي تجري على كل مقسم به، فقالوا: بك ربي أقسم لا بغيرك، ولا يقال: وك"[٥٧] فلا يجر غيرها من حروف القسم إلا الظاهر واختص غير الباء بالظاهر دون المضمر لأصالة

(٥٢) المقتضب ٢/٣١٧، وعلل النحو ٢١١، ٢١٣، والمقتصد في شرح الإيضاح ٢/٨٦٣، وأسرار العربية ٢٧٥، وشرح المفصل ٩/٩٩.

(٥٣) شرح الرضي على الكافية ٤/٣٠٠.

(٥٤) اللباب في علل البناء والإعراب ١/٣٧٤، وشرح جمل الزجاجي ١/٥٢٤.

(٥٥) علل النحو ٢١١-٢١٢.

(٥٦) شرح جل الزجاجي ١/٥٢٦ والهمع ٤/٢٣٦.

(٥٧) أسرار العربية ٢٧٦، وشرح الرضي على الكافية ٤/٣٠٠، والحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل ٢٠٣.

الظاهر[58]، وفي دخول الباء على المضمر دليل على أصالتها في القسم، لأن المضمر يرد الأشياء إلى أصولها، فمتى أتيت به في القسم تعينت الباء لأنها أصل القسم[59]، ومن ذلك قول الشاعر[60]:

رأى برقا فأوضع فوق بكر فلا بك ما أسال ولا أغاما

والشاهد فيه قوله: بك، حيث جادت باء القسم داخلة على الضمير، والمعنى محمول على تقدير: وحق الله، وقوله: ما أسال ولا أغاما، جواب القسم، أي: ما أتى بسيل ولا غيم

٣. واختصت (الباء) باستعمالها في القسم الاستعطافي الذي يراد منه التقرب الى المخاطب، وذلك في نحو قولهم بالله هل قام زيد؟ أي أسألك مستحلفاً ولا يجوز استعمال غير الباء في هذا النوع من القسم[61]، وضابطه أن يكون الجواب طلبيا، فقولهم هل قام زيد؟ طلب لأنه استفهام[62]، ومن ذلك قول الشاعر[64]:

بالله رَبّكَ إنْ دخلت فقل له هذا ابن هرمة واقفًا بالباب

وقد أنكر قسم من النحاة أن يكون هذا قسمًا، إذ لو كان قسمًا لافتقر إلى مقسم عليه، ولأجيب بما يجاب به الإقسام[65]، فالباء في قول الشاعر (بالله ربّك) متعلقة بمحذوف والتقدير أسالك بالله افعل كذا، فحذف لدلالة قوله: فقل له[66].

وقد زاد على ذلك ابن عصفور: أنّ جملة القسم والجواب إذا اجتمعتا كان منهما كلام

---

(٥٨) الفوائد الضيائية ٢/٣٣٠.

(٥٩) سر صناعة الإعراب ١/١١٧، والقصر المبني على حواشي المغني ١/٥٥٩.

(٦٠) اختلف في نسبته فقيل: هو لعمرو بن يربوع، وقيل هو لشمر بن الحارث، ينظر. النوادر ١٤٦، والخصائص ٢/٢١.

(٦١) شرح شواهد الإيضاح ٢٣٥، وشرح المفصل ٩/١٠١

(٦٢) شرح المفصل ٩/١٠١، وشفاء العليل ٢/٦٨٥، والفصول المفيدة ٢٤١، والجامع الصغير ١٢٤.

(٦٣) حاشية الدسوقي على المغني ١/١٥٤، والقصر المبني على حواشي المغني ١/٥٥٩.

(٦٤) وهو ابن هرمة، ينظر الصناعتين ٦٨، والتخمير في شرح المفصل ٤/٢٥٥.

(٦٥) نص النحاة على أنّ جواب القسم يُصَدَّر بحرف جواب، ومن ذلك اللام المفتوحة وإن مخففة أو مثقلة، وقد يجاب القسم بفعل الطلب على أن تكون جملة المقسم خبرية، وللنحاة خلاف في كون جملة القسم خبرية أو إنشائية، ينظر شرح المفصل ٩/٩٠، وشفاء العليل ٢/٣/٦٨٩، والفصول المفيدة ٢٣٨.

(٦٦) المقتصد في شرح الإيضاح ٢/٣٦٨، وشرح جمل الزجاجي ١/١٢٥، وحاشية الأمير على المغني ١/٥٥٩

محتمل للصدق والكذب، فإن جاء ما صورته كصورة القسم وهو غير محتمل للصدق والكذب حُمل على أنّه ليس بقسم، كما في قوله. بالله ربّك إن دخلت...... فإنّ القسم لا يُتصور إلاّ حين يتصور الصدق والحنث، ويقوي هذا أنّ الفعل المتعلق به المجرور ليس أقسم، فإنّ ذلك غير محمول على تقدير. أسالك بالله إن دخلت فقل له....."[67] ، والذي يبدو لي أنّ القسم إذا دخل على الطلب تمحّض للاستعطاف، فلا يكون ورود القسم لأجل القسم، وإنما لتأسيس غرض جديد، والعرب قد تستخدم الأدوات في غير أغراضها التي وضعت من أجلها في الأصل، مثال ذلك استخدامهم أدوات الاستفهام دالة على التمني[68]، واستعمال الباء في الاستعطاف، إنما هو غرض بلاغي تفردت به الباء عن سواها من حروف القسم، لأصالتها التي امتازت بها عن سائر أخواتها، ويقوي هذا ما نص عليه شهاب اهدين الحلبي ومفاد ذلك' أنّ القسم قد يتضمن مدحًا أو فخرًا أو هجاء.[69]

(٦٧) شرح جمل الزجاجي ١/٥٢١-٥٢٢.

(٦٨) ومن ذلك قوله تعالى ﴿**فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا**﴾ (الأعراف/٥٣) فقد وقع التمني بهل، ينظر الطراز ٣/٢٩١

(٦٩) حسن التوسل ٢٧٧.

المبحث الثالث: لام التعليل

وهي الأصل في التعليل وكي وفي ومن والباء... بمعناها[٧٠]، قال السبكي «إن ما يدل على العلية ظاهرًا له مراتب أعلاها اللام لوضوحها فيه»[٧١]، وقد نصّ السيوطي على أن اللام أصل في باب الجر[٧٢]، ولم يوضح مراده بهذه الأصالة، غير أنه يفهم من ذلك أنها أصل في دلالتها على التعليل من بين حروف الجر الأخرى لا أنها أصل حروف الجر فإن النحاة كانوا قد ذكروا أن (من) هي أم حروف الجر[٧٣]، ودليل ما قدمت أن السيوطي انما ذكر ذلك في معرض حديثه عن كي واستعمالاتها ودلالتها على التعليل[٧٤].

إن اللام التي تفيد التعليل هي التي يصلح في موضعها: من أجل، وهي حرف جر إذ نصّ النحاة على أن اللام ثلاثة أقسام: عاملة للجر، وعاملة للجزم وهي لام الأمر - وهذه لا تدل على التعليل، وغير عاملة، وهي لام الابتداء، ولام الجواب، . وهذه اللام لم يذكر أحد من النحاة أنها أفادت التعليل في أي قسم من أقسامها التي ذكروها[٧٥] واللام الجارة لها معان كثيرة وقد جمع لها بعض النحاة نحوًا من ثلاثين معنى[٧٦]، والمعنى الأصل الذي تدل عليه هو الاختصاص، وهذا ما جعل الزمخشري لا يذكر سواه[٧٨]. والتعليل عند بعض النحاة راجع إليه[٧٩]، قال المرادي «إن معنى اللام في الأصل هو الاختصاص، وهو معنى لا يفارقها، وقد تصحبه معان أخر، وإذا تؤملت سائر المعاني المذكورة وجدت أنها راجعة إلى الاختصاص، وأنواع الاختصاص متنوعة، ألا ترى أن من معانيها المشهورة التعليل، قال بعضهم وهو راجع إلى معنى الاختصاص، لأنك إذا قلت جئتك للإكرام دلت اللام على أن مجيئك مختص بالإكرام، إذا كان سببه دون غيره»[٨٠].

---

(٧٠) حاشية العطّار ٢/٣٠٧، وينظر: شرح المفصل ٧/٢٠.

(٧١) منع الموانع ٢١١.

(٧٢) الهمع ٤/١٠١.

(٧٣) ينظر: شرح المفصل ٨/١٠، والأشباه والنظائر ٣/١٨٤.

(٧٤) ينظر: الهمع ٤/٩٩-١٠٥.

(٧٥) البرهان ٤/٣٤٠، ورصف المباني ٢٩٨.

(٧٦) اللامات للزجاجي ٧٢ وما بعدها، ومصابيح المغاني ٣٧٠.

(٧٧) اللامات لابن فارس ١٥، واللامات للهروي ٢ وما بعدها.

(٧٨) المفصل ٢/١٧٩، والجنى الداني ٩٦، والقواعد والفوائد ٣٥١.

(٧٩) شرح المفصل ٨/٢٦.

(٨٠) الجنى الداني ١٠٩.

إن مما يؤكد أصالة اللام في التعليل، أنها أكثر استخداماً وأوسع مجالاً في الكلام من كي، فإن الأخيرة لا تجر اسمًا معربًا ولا اسمًا صريحًا، إذ هي تختص بالدخول على ما الاستفهامية من بين الأسماء، أما اللام فإنها تدخل على كل اسم، فكي أخص من اللام في الاستعمال[81]. وقد جعل النحاة كثرة الاستخدام وقوة التصرف مقياسًا لأصالة الحرف في بابه[82].

إنّ مما يقوي جعل اللام هي الأصل في التعليل لا (كي) أنّ اللام تدخل على كي كثيرًا، ومنه قوله تعالى: ﴿لِّكَيْلا تَأْسَوْاْ عَلَى مَا فَاتَكُمْ...﴾ [الحديد/٢٣]، فإذا دخلت عليها اللام لم تكن كي إلاّ ناصبة، وإذا كانت ناصبة، فإنه لا يفهم منها السببية وإنما تكون مصدرية بمعنى (أن)[83]، فإن ظهرت أن الناصبة بعدها تعين كونها حرف جرّ مؤكدًا للام، وجعل ابن يعيش ذلك من صحيح الكلام[84]، نحو قوله[85]:

أردت لكيما أن تطير بقربتي ... فتركتها شنًا ببيداءَ بلْقَعِ

وهذا ما يرجح كون اللام هي الأصل، لأنّ ما كان أصلاً في بابه لا يجعل مؤكدًا لغيره[86]، مع أن كتب النحو قد تضمنت شواهد وردت فيها اللام مؤكدة لكي، وقد جعل ذلك من النادر الذي لا يقاس عليه[87]، فضلاً عن كون هذه الشواهد مما لا يعرف قائلوها أو مما اختلف في نسبته، ومنه قول الشاعر[88]:

فأوقدت ناري كي ليبصر ضوؤها ... وأخرجت كلبي وهو في البيت داخله

ومما يدل على أصالة اللام في التعليل أنهم لم يجوّزوا دخول (كي) على (لا) النافية،

---

(٨١) التخمير ١٦١/٤، وتوضيح المقاصد ١٧٨/٤، وشرح التصريح ٢٣١/٢.

(٨٢) ينظر: شرح المفصل ٢٠/٧.

(٨٣) الهمع ٩٩/٤.

(٨٤) شرح المفصل ١٩/٧، و١٥/٩، وشرح التصريح ٢٣١/٢

(٨٥) الشاهد لم يعرف قائله. ينظر: شرح المفصل ١٩/٧، والخزانة ٤٨٥/٨.

(٨٦) شرح المفصل ١٥/٩، وشرح الكافية الشافية ١٥٣٣/٣.

(٨٧) توضيح المقاصد ١٧٨/٤، وحاشية يس على شرح التصريح ٢٣١/٢.

(٨٨) نسبه ابن هشام إلى حاتم الطائي، ولم أقف عليه في الديوان، ونسبه المرزوقي إلى النمري، وفيه، فأبرزت ناري ثم أثقبت ضوءها...

ينظر: المغني ٢٤٢، ومصابيح المغاني ٣٥٨-٣٦١، وشرح الحماسة ١٦٩٧/٤.

وذلك إذا كانت (كي) مقدرة بمعنى اللام لأن لام التعليل لا تدخل على (لا) النافية إلاّ مع (أنْ) كما في قوله تعالى: ﴿لئلا يعلم أهل﴾ [الحديد/٢٩]، فإن قدرت (كي) بالناصبة جاز نحو قوله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تأسواْ﴾[٨٩] [الحديد/٢٣]، وفي حملهم (كي) على لام التعليل في قياسهم هذا دليل على أصالة اللام، لأن النحاة إنما يقيسون الفروع على الأصول في تقعيدهم القواعد، ولا يصح العكس.

إنّ من الملاحظ أنّ (كي) حرف لا يثبت على حال، فمرة تكون حرف جرّ بمعنى اللام كما في قولهم: كيمه؟، فهي حرف جر بمعنى اللام، كأنه قيل: لمه؟ فإنه قد ثبت أنّ (ما) الاستفهامية إذا دخل عليها حرف الجر حذفت ألفها، فقالوا: بِمَ، فإذا وقفت عليها ألحقت بها هاء السكت، وإذا دخلت (كي) على الفعل جاز أن يكون الفعل منتصبًا بأن مضمرة كما في قولهم: جئت كي تكرمني، ولا يجوز إظهار (أن)، فإن ذلك مما لم يحفظ عن العرب، ويجوز أن تكون (كي) في المثال ناصبة بنفسها - وقد تقدم أنها في هذه الحالة لا تكون سببية لأنها تكون بمعنى أن المصدرية - وكذا أذا دخلت عليها لام التعليل، كما في قولهم: جئت لكي أتعلم[٩٠]، وعدم الاستقرار هذا في العمل والدلالة يجعل اللام عندي أكثر أصالة من كي.

هذا ولعل سائلاً يسأل: إذا كانت اللام هي الأصل لا كي، فَلِمَ سمى النحاة في كثير من الأحيان اللام بلام كي، أو أنهم جعلوها مفسرة بكي؟ فإن في ذلك إشارة إلى أصالة كي في التعليل. والحق أن ذلك وقع بسبب أنّ الحرفين يدلان على السببية، فهذا المعنى جامع بينهما، جاء في توضيح المقاصد: «فإن قلت: فلم سميت لام كي؟ قلت: لأنها للسبب كما أن كي للسبب»[٩١]، فلذلك حملت إحداهما على الأخرى، فتسمية النحاة اللام بلام كي لا ينهض دليلاً على أصالة كي في التعليل، ودليل ذلك أنهم صنعوا الشيء ذاته مع (كي)، فقالوا: كي بمنزلة لام التعليل[٩٢]، وقالوا: وتكون (كي) حرفًا جارًا للتعليل بمعنى

---

(٨٩) الهمع ٤/٩٩

(٩٠) معاني الحروف ١٠٥، والجنى الداني ٢٦٤-٢٦٥، ومصابيح المعاني ٣٥٨-٣٦١، والهمع ٤/١٠٠-١٠١

(٩١) توضيح المقاصد ٣/٢١٠.

(٩٢) المقتصد ٢/١٠٥٢.

اللام[93]، وقد وجدت النحاة قد جعلوا الألفاظ التي تدل على التعليل بمعنى اللام، جاء في توضيح المقاصد «باء التعليل هي التي يصلح غالبًا في موضعها اللام كقوله تعالى: ﴿**إِنَّكُم ظَلَمتُم أنفُسَكُم بِاتِّخاذِكُمُ العِجل**﴾»[94] [البقرة/٥٤]، وقال الشيخ حسن العطّار: «إذ ترد للتعليل حرفًا كالكلام أو ظرفًا بمعنى وقت، والتعليل مستفاد من قوة الكلام»[95]، وبعد هذا العرض يتبين لنا أن اللام هي الأصل في التعليل مع أن (كي) قد زاحمتها في قوة التصرف وفي مجيء اللام مؤكدة لكي في النادر من أقوال العرب، وفيما يأتي تفصيل لانفرادات اللام في الاستعمال اللغوي.

١ - تختص اللام من بين حروف التعليل بأنها تستخدم في التعليل بالغرض، والتعليل بالسبب[96]، والتعليل بالغرض هو الأمر المراد تحقيقه والباعث على إيقاع الفعل، وهو متقدم عليه في الذهن والتصور، متأخر عنه في الخارج، ومنه قولنا: جئتُ لإكرامك، فالإكرام غرض للمجيء، فهو في الذهن أسبق من المجيء، وفي الواقع المجيء أسبق في الحدوث، وأما التعليل بالسبب، فهو المؤثر والمسبّب، وهو متقدم - في الأصل - على المسبّب في الذهن والواقع، من ذلك قولنا: لا تضرب زيدًا إنه يحبك، فمحبة زيد سبب لما قبلها[97]، أما كي، فإنها تدل على التعليل بالغرض، إذ تدخل على ما هو غرض وعلة غائية لما قبلها، فهي حرف علة وغرض[98]، ومن ذلك قولنا: جئتك كي تكرمني، فالغرض من المجيء هو الإكرام، والمجيء متقدم على الإكرام في الخارج، والإكرام مقدم على المجيء في التصور والذهن. ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿**فَرجعنَك إلى أُمّك كي تقرّ عينُها ولا تحزن**﴾ [طه/٤٠] فقرّ العين وعدم الحزن غرض لإرجاع موسى إلى أمه وهما متقدمان على الإرجاع في الذهن متأخران في الواقع.

وبموجب ما تقدم فإنه إذا قال قائل: ضربت زيدًا، فسئل: كيم فعلت ذلك؟ يجيب: كي

(٩٣) توضيح المقاصد ١٧٦/٤.

(٩٤) توضيح المقاصد ٢١٠/٢.

(٩٥) حاشية العطّار ٣٠٦/٢-٣٠٧.

(٩٦) أسلوب التعليل ٢١، ٣٥، ومعاني النحو ٧٨/٣.

(٩٧) ينظر: حاشية الصبان ٢٢٣/٢، وأسلوب التعليل ١٦-١٧.

(٩٨) شرح المفصل ١٤/٩، وينظر: كشف المشكل ٤٥٣/١، وتوضيح المقاصد ١٧٨/٤.

يتأدب، وإن قيل لم فعلت؟ لجاز أن يجيب ليتأدب، أو لأنه أساء، فهذا الأخير سبب لا يجوز أن يجاب به عن كيمه(٩٩) ثم يتضح لنا أن هناك فرقًا بين العلة والسبب والثاني أعم من العلة(١٠٠).

٢ - وتختص اللام من بين حروف التعليل أنّها قد تكون ظاهرة كما في قوله تعالى ﴿قالُواْ أتحدثُونَهُم بما فتح اللَّهُ عليكُم ليُحاجُّوكُم بِه...﴾ [البقرة/٧٦]، وقد تكون مقدرة إذ نص سيبويه على أن المفعول لأجله محمول على تقدير حذف حرف الجر معه، فقال: «وفعلت ذاك أجل كذا وكذا، فهذا كله ينتصب لأنه مفعول له، كأنه قيل له: لِمَ فعلت كذا وكذا؟ فقال: لكذا وكذا، ولكنه لما طرح اللام عمل فيه ما قبله»(١٠١). وأشار ابن الحاجب إلى نحو من ذلك، فقال: «وإنما اشترط ذلك - إشارة إلى شروط المفعول لأجله - ليقوى معنى التعليل، فيصح حذف الحرف الدال عليه، فوازنه وزان الظرف باعتبار حذف (في)... ووجه قوة التعليل عند وجود هذه الشرائط، أنها الغالب في التعليلات فكان فيها تنبيه على التعليل، فصح حذف اللام لما فيها من القوة، فإذا فات شيء منها ضعفت دلالة التعليل، واحتيج إلى حرف التعليل»(١٠٢).

لذلك نجد أن النحاة قدروا اللام دون سواها من الحروف المعللة قبل المصادر المؤولة من (أن) وما دخلت عليه عند إفادتها التعليل، قال ابن الشجري: «فمن الحروف المعنوية التي وقع بها الحذف، أحرف خافضة، منها اللام، وحذفها مطرد مع أنّ الشديدة والخفيفة، كقولك: ما جئتك إلاّ أنك كريم، تريد: إلاّ لأنك، وكذلك ما أتيته إلاّ أن يحسن إليّ، تريد: إلاّ لأن يحسن...»(١٠٣). وقد جاء من هذا الشيء الكثير في توجيه النحاة والمفسرون لآي القران الكريم، وفيه ما نقله سيبويه عن الخليل في قوله: «سألت الخليل عن قوله تعالى: ﴿إنّ هذه أمّتُكم أمةً وٰحِدةً وأنا ربُّكم فاعبُدُونِ﴾ [الأنبياء/٩٢]، فقال: إنما هو على حذف اللام

---

(٩٩) أسلوب التعليل ٧٣.

(١٠٠) مباحث في أصول الفقه ٩١، وأسلوب التعليل ١٩.

(١٠١) الكتاب ١/٣٦٩.

(١٠٢) الايضاح في المفصل ١/٣٢٦.

(١٠٣) أمالي ابن الشجري ٢/١٢٨، وأسلوب التعليل ٢٥.

كأنه قال: ولأن هذه أمتكم أمة واحدة... وقال: نظيرها: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيۡشٍ﴾ [قريش/١]، لأنـه إنما هـو لـذلك...»[١٠٤]، ومـن ذلك أيضًـا قـولـه تـعـالى: ﴿أَن كَانَ ذَا مَالٖ وَبَنِينَ﴾ [القلم/١٤] إذ نصّ المفسرون على أنّ المعنى: ولا تطعمه لأنه كان ذا مال وبنين، أي على تقدير حذف لام التعليل[١٠٥]، وأشار الشيخ حسن العطّار إلى وجوب أن يجعل المقدر هو لام التعليل دون سواها لأنها الأصل في التعليل[١٠٦].

وقدرت اللام أيضًا قبل كي وصلتها في نحو قولهم. جئت كي أكرمك، فإن جعلت كي ناصبة كانت اللام مقدرة قبلها[١٠٧]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ﴾ [الحشر/٧]، فاللام هنا مقدرة وكي مصدرية[١٠٨].

هذا وقد جوّز الزركشي إضمار كي بعد اللام في نحو قوله تعالى: ﴿لِّيُنذِرَ بَأۡسٗا﴾ [الكهف/٢]، والتقدير لكي تنذر[١٠٩]. وهذا غير مقبول عندي، لأنّ اللام ظاهرة فيه، وهي تؤدي معنى التعليل، فلا فائدة من إضمار كي التي لم يثبت إضمارها في غير هذا الموضع[١١٠].

٣ - وتختص اللام بأنها تستخدم في التعليل المجازي[١١١]، وذلك أن تكون اللام للعاقبة والصيرورة، ومنه قوله تعالى ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًا﴾ [القصص/٨]، إذ هي عند أهل البصرة لام كي التي تفيد التعليل، كقولنا. جئتك لتكرمني، غير أنّ معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز لا الحقيقة، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوًا وحزنًا، وإنما للتبني والمحبة[١١٢]، وفي ذلك

---

(١٠٤) الكتاب ٣/١٢٦-١٢٧.

(١٠٥) الفريد ٤/٥٠٦، وروح المعاني ٢٩/٢٨.

(١٠٦) حاشية العطّار ٢/٣٠٧.

(١٠٧) شرح المقاصد ٤/١٧٨، والجنى الداني ٢٦٢

(١٠٨) ينظر: البرهان ٤/٣٤٦، وحاشية العطّار ٢/٣٠٦

(١٠٩) البرهان ٤/٣٤٥.

(١١٠) ينظر. الهمع ٤/١٤٠، وأسلوب التعليل ٢٦.

(١١١) أسلوب التعليل ٢٨.

(١١٢) الكشاف ٣/١٦٦، والبحر المحيط ٣/٩٤، ٧/١٠٥، والمغني ١/٢١٤.

تهكم بفرعون، لأنّه كان يدعي بأنه إله، لأن العاقل لا سيما المتحذلق، لا ينبغي له أن يقدم على شيء حتى يعلم عاقبته فكيف إذا كان يدعي أنه إله[113]؟.

تلك العداوة كانت نتيجة لفعلهم وثمرة له فلذلك شبهت بالداعي الذي يفعل الفعل لأجله، فكأن السبب قد حذف وأقيم المسبب مقامه[114]، فالعداوة أفضى إليها الالتقام، وما أفضى إلى الشيء يكون علة، وليس من شرطه أن يكون نصب العلة صادرًا عمن نسب إليه الفعل لفظًا، بل جاز أن يكون ذلك راجعًا إلى ما ينسب إليه خلقًا، كما تقول: جاء الغيث لإخراج الزهر، وطلعت الشمس لإنضار الثمار، فإن الفعل يضاف إلى الشمس والغيث.

كذلك التقاط آل فرعون موسى، فإن الله قدّره لحكمته وجعله علة لعداوته، لإفضائه إليه بواسطة حفظه موسى وصيانته، كما في مجيء الغيث بالنسبة لإخراج الزهر[115].

لعل في قول الزجاجي: والعاقبة للمجاز، لأن العرب قد تسمي الشيء باسم الشيء إذا آلت إليه عاقبته...»[116] دليلاً على دلالة لام العاقبة على التعليل بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة كما يفهم من عبارة بعض النحاة، إذ قال النحّاس في إعرابه الآية «نصب ((يكون)) بلام كي، وربما أشكل هذا على من يجهل اللغة، ويكون ضعيفًا في العربية، فقال: ليست لام كي، ولقبها بما لا يعرف الحذاق من النحويين أصله – أراد تسميتهم لها بلام العاقبة –، وهذا كثير في كلام العرب، يقال، جمع فلان المال ليهلكه... لما كان جمعه إيّاه قد أداه إلى ذلك كان بمنزلة من جمعه له»[117]، لأنه لو كانت لام العاقبة تفيد التعليل على الحقيقة لكان لها ما أثبته النحاة من جواز دخولها على ما هو غرض لفاعل الفعل، أو ما هو سبب لوقوع الفعل – كما مر بنا في بيان خصائص اللام – فإن لام الصيرورة لا تدخل إلاّ على ما هو سبب لوقوع فعل الفاعل، قال الزركشي «إن لام التعليل تدخل على ما هو غرض لفعل الفاعل، يكون مرتبًا على الفعل، وليس في لام الصيرورة إلاّ الترتيب»[118]، أي

---

(١١٣) نظم الدرر ١٤/٢٤٥.

(١١٤) شرح التصريح ٢/١٢، وفتح القدير ١٤/٢٤٥.

(١١٥) البرهان ٤/٣٤٧.

(١١٦) اللامات ١٢٠.

(١١٧) إعراب القرآن ٣/٢٢٨- ٢٢٩، وينظر، زاد المسير ٤/٥٦.

(١١٨) البرهان ٤.٣٤٦.

أن ما قبلها يكون سببًا لما بعدها، لأنه يفضي إليه كما مر[119]، ويضعف عندي إنكار جماعة من النحاة دلالة اللام في نحو ما تقدم على التعليل[120]، لما تقدم من البيان.

هذا وقد أورد النحاة في كتبهم بعضًا من الشواهد التي وردت فيها اللام دالة على العاقبة والصيرورة، دالة على التعليل، ومنه قوله[121]:

لـه مَـلَـكٌ يـنـادي كـلَّ يـوم لـدوا لـلـمـوت وابـنـوا لـلـخـراب

وقوله[122]:

فـإن يـكـن الموت أفـنـاهم فـلـلـمـوت مـا تـلـدُ الـوالـده

(١١٩) أسلوب التعليل ٣٠.

(١٢٠) التبيان في إعراب القرآن ٢/١٠١٦، الفريد ٣/٧٠٥.

(١٢١) البيت منسوب إلى الإمام علي رضي الله عنه، الخزانة ٩/٥٣٠، وينظر: الجنى الداني ٩٨.

(١٢٢) البيت لنهيكة بن الحارث المازني، الخزانة ٩/٥٣٣، وينظر: اللامات للزجاجي ١٢١.

المبحث الرابع: واو العطف

وهي أم باب العطف وأصله وأول حروفه[١٢٢]، إذ نص المبرد على أن (الواو) أحق بالعطف من غيرها، فإنّ كل باب عنده أصله شيء واحد، ثم تدخل عليه دواخل لاجتماعها في المعنى[١٢٣].

وعلل أبو البركات الأنباري كونها أصل حروف العطف بقوله «فإن قيل: فلم كان أصل حروف العطف الواو؟ قيل: لأن الواو لا تدل على أكثر من الاشتراك فقط، وأما غيرها من الحروف فتدل على الاشتراك وعلى معنى زائد على ماسنبين، وإذا كانت هذه الحروف تدل على زيادة معنى ليس في الواو صارت الواو بمنزلة الشيء المفرد، والباقي بمنزلة المركب، والمفرد أصل للمركب»[١٢٤].

وتابع ابنُ يعيش الأنباري في الإشارة إلى أصالة الواو في العطف لأنها تدل على الاشتراك بين الشيئين فقط في حكم واحد، وسائر حروف العطف توجب زيادة حكم على ما توجبه الواو، فإنّ الفاء توجب الترتيب وأو الشك، فلما كانت هذه الحروف فيها زيادة معنى على حكم الواو صارت الواو بمنزلة الشيء المفرد وباقي حروف العطف بمنزلة المركب مع المفرد[١٢٥].

ولذا فإنها انفردت بخصائص انمازت بها عن سواها من حروف العطف، فإن العرب يتسعون في الأمهات ما لا يتوسعون في غيرها[١٢٦].

وقد سجل النحاة ما انفردت به الواو عن سائر حروف العطف وإليك تفصيل ذلك

١. إنها اختصت (الواو) باحتمال معطوفها معنى من ثلاثة معانٍ وهي:

أ – مطلق الجمع، فتعطف الشيء على مصاحبه، ومنه قوله تعالى: ﴿فأنجيناه وأصحاب السفينة﴾ (العنكبوت/١٥)، فأصحاب السفينة معطوف على الهاء عطف مصاحب.

---

(١٢٢) المقتصد في شرح الإيضاح ٩٣٧/٢، والجنى الداني ١٥٨، والتخمير في شرح المفصل ٧٦/٤.

(١٢٣) المقتضب ٤٦/٢.

(١٢٤) أسرا العربية ٣٠٢.

(١٢٥) شرح المفصل ٩٠/٨، وينظر: مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح ٣٧٩/١.

(١٢٦) شرح التصريح ١٩٣/١.

ب – وتعطف الشيء على سابقه نحو قوله تعالى: ﴿**ولقد أرسلنا نوحًا وإبراهيم**﴾ (الحديد/٢٦).

ج – وتعطف الشيء على لاحقه نحو قوله تعالى: ﴿**كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك**﴾ (الشورى/٣)[١٢٧].

فالأصل في (الواو) أنها تفيد الاشتراك من غير ترتيب، وقد مثّل سيبويه لذلك بقولهم مررت برجل وحمار قبل، قال: «فالواو أشركت بينهما في الباء فجريا عليه، ولم تجعل للرجل منزلة بتقديمك إياه يكون بها أولى من الحمار، كأنك قلت: مررت بهما.... وليس في هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء، ولا بشيء مع شيء، لأنه يجوز أن يقول: مررت بزيد وعمرو، والمبدوء به في المرور عمرو، ويجوز أن يكون زيدًا، ويجوز أن يكون المرور وقع عليهما في حالة واحدة، فالواو تجمع هذه الأشياء على هذه المعاني...»[١٢٨]، وللنحاة خلاف في دلالة الواو على الترتيب وعدمه[١٢٩].

٢. واختصت الواو بعطف الخاص على العام، ومنه قوله تعالى: ﴿**من كان عدوًا لله وملئكته ورُسُلِه وجبريل وميكل**﴾ [١٣٠] (البقرة/٩٨) فجبريل وميكال مندرجان تحت الملائكة، وخصهما بالعطف تشريفًا لهما، لأن اليهود ذكروهما، فقالوا: إن جبريل عدونا، لأنه ينزل في الحرب والقتال، وميكال ولينا، فأخبرهم – جل ذكره – أن من كان عدواً لجبريل فإنه عدو لكل من ذكر من ملائكته ورسله وجبريل وميكال، فنزلت الآية بسببهما فذِكْرهما واجب لئلا تقول اليهود إنا لم نعاد الله وجميع ملائكته، وهذا من عطف الخاص على العام[١٣١]. ومن ذلك أيضًا قوله تعال: ﴿**فيها فكهة ونخلٌ ورمانٌ**﴾ (الرحمن/٦٨). فإنّما خصّ النخيل والرمان بإعادة ذكرهما – وقد دخلا في الفاكهة - للإشارة إلى فضلهما، وذلك لأن النخل ثمرة

(١٢٧) معاني الحروف ٦٢، ورصف المباني ٤٧٣-٤٧٥، والبرهان في علوم القران ٤٣٦/٤.

(١٢٨) الكتاب ٤٣٧/١-٤٣٨، وينظر: حروف المعاني ٤٧، وسر صناعة الإعراب ٦٣٢/٢، والإحكام للأمدي ٩٦/١، والفصول المفيدة ٦٧.

(١٢٩) ينظر: الفصول المفيدة ٦٧، والكليات ٩١٩-٩٢٠، وأثر العربية في استنباط الأحكام ٣٣٤.

(١٣٠) المساعد ٤٤٥/٢، وهمع الهوامع ٢٢٥/٥.

(١٣١) جامع البيان ٤٣٩/١، وزاد المسير ١١٧/١.

فاكهة وطعام، والرمان فاكهة وعلاج"[132]. وحكى الفراء[133]، أن قوما قالوا. إن النخيل والرمان ليسا من الفاكهة، ولذلك عطفا على الفاكهة، وردّ الأزهري زعم هؤلاء فقال. «وهذا جهل بكلام العرب، والواو دخلت للاختصاص، وإن عطف بها، والعرب تذكر الشيء جملة ثم تختص من الجملة شيئا تفضيلاً له وتنبيهًا على ما فيه من الفضيلة، وهو من الجملة، ومنه قوله – عز وجل – ﴿**وحٰفظوا على الصلوٰ ت والصلوٰة الوسطى**﴾ (البقرة/ ٢٣٨)، فقد أمرهم بالصلوات جملة ثم أعاد الوسطى تخصيصًا لها بالتشديد والتأكيد، وكذلك أعاد النخل والرمّان ترغيبًا لأهل الجنة فيهما»[134].

هذا وقد أنكر ابن هشام اختصاص (الواو) بذلك، واحتجّ بقولهم: مات الناس حتى الأنبياء، فشاركت (حتى) (الواوَ) في عطف الخاص على العام[135].

والراجح عندي أن عطف الخاص على العام بالواو إنما يراد منه اختصاص المعطوف بمزية تشريفًا له وتكريمًا، والعطف بحتى لا يكون لأجل ذلك، فقولهم مات الناس حتى الأنبياء، لم يرد منه عطف الخاص على العام لأجل مزية وشرف في المعطوف، وإنما كان العطف لأجل بيان أن المعطوف بعض ما قبله وهو غاية له في الرفعة أو قد يكون غاية لما قبله في الدناءة، كقولهم مات الناس حتى النساء[136]، وهذا غير ما قدمنا في عطف الخاص على العام بالواو، الذي يراد منه معنى آخر، وبهذا تكون الواو قد خصت بعطف الخاص على العام لأجل مزية في المعطوف تشريفًا له وتكريمًا، أما حتى فهي لم تختص بذلك.

٣. واختصت (الواو) بعطف العام على الخاص، ومنه قوله تعالى ﴿**ربِّ اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات**﴾[137] (نوح/٢٨) وقد جاء ذلك على لسان نوح عليه السلام، فإنه لما دعا على الكفار فقال: ﴿**رب لا تذر على الأرض من**

(١٣٢) زاد المسير ٨/١٢٤، والبحر المحيط ٨/٩٨

(١٣٣) معاني القران ٣/١١٩.

(١٣٤) تهذيب اللغة (رمن) ١٥/٢١٦.

(١٣٥) المغني ٤٦٦.

(١٣٦) كشف المشكل في النحو ٦٢٧-٦٢٨، ومختصر التفتازاني على تلخيص المفتاح ١/٣٨١، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح ١/٣٨١، وشرح قواعد الإعراب ١٧٥.

(١٣٧) المغني ٤٦٦.

الكفرين دياراً﴾ (نوح/٢٦) استغفر بعد ذلك للمؤمنين، فبدأ بنفسه ثم بمن وجب عليه بره ممن اتصل به نسبًا ودينًا، فإنهم أولى وأحق، ثم عم المؤمنين والمؤمنات، فكان هو ووالده قد اندرجوا في هذا العموم.[١٣٨]

٤. واختصت (الواو) بعطف الخفض على الجوار[١٣٩]، وذلك في نحو قوله تعالى: **﴿يأيُها الذين ءامنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلَكم إلى الكعبين﴾** (المائدة/٦) في قراءة من قرأ بخفض (أرجلكم)[١٤٠]، إذ رجّح بعض النحاة الجر على الإتباع، ونص هؤلاء على أن الجر على الجوار ليس بممتنع أن يقع في القرآن الكريم، وجعلوا منه قوله تعالى: **﴿وحورٌ عينٌ﴾** (الواقعة/٢٢) على قراءة من قرأ بالخفض (حورٍ عينٍ) وهو معطوف علي قوله تعالى: **﴿بأكوٰب وأباريق﴾** (٠٢) والمعنى مختلف، إذ ليس المعنى يطوف عليهم ولدان مخلدون بحور عين[١٤١].

وقد ضعّف أكثر النحاة الخفض على الجور في باب العطف لأن العاطف يمنع من التجاور، وحصروا أكثر وروده في النعت لأنه أشد مجاورة لمتبوعه، لعدم وجود الواسطة بينهما، وجوّزوا وروده على قلة في التوكيد، وحجتهم أن الخفض على الجور لغة لا تستعمل في القرآن، وإنما تكون في الشعر، أو فيما جرى كالمثل نحو قولهم. جحرُ ضّبٍ خربٍ[١٤٢]، وقد وجّه هذا الفريق قراءة الخفض بالعطف على (رؤوس) لفظًا وحكمًا، أو لفظًا لا حكمًا[١٤٣].

---

(١٣٨) البحر المحيط ٣٤٣/٨، وروح البيان ١٨٦/١٠.

(١٣٩) المغني ٤٦٧.

(١٤٠) وهي قراءة ابن كثير وابي عمرو وحمزة وشعبة عن عاصم، وقراءة الباقين بالفتح، ينظر الغاية في القراءات العشر ٢٢٢، والنشر ٢٥٤/٢.

(١٤١) معاني القرآن للأخفش ٢٧٧/١، والبيان في غريب إعراب القرآن ٢٨٥/١، والتبيان في إعراب القرآن ٢٢٤/١، ١٢٠٤/٢.

(١٤٢) إعراب القرآن ٩/٢، وإعراب القراءات السبع وعللها ١٤٣/١، والمغني ٢٨٥، ٨٩٥، والخزانة ٩٣/٥.

(١٤٣) إعراب القراءات السبع وعللها ١٤٣/١، والكشاف ٣٢٥/١-٣٢٦، والبحر المحيط ٤٣٨/٣، وللنحاة توجيهات أخرى لقراءتي النصب والحر، ينظر البيان في غريب إعراب القرآن ٢٨٤/١، ومشكل إعراب القرآن ٢٢٠/١.

والحق أن الخفض على الجوار ورد في الشعر وهو غير محصور بالضرورة[144] والملاحظ أن باب التوابع قد خصّ بذلك، واتفق النحاة على وقوعه في باب النعت كثيراً وفي باب التوكيد قليلاً، لذا فإنه لا يمنع وقوعه في باب العطف على أن يكون ذلك مخصوصًا بالواو لأنها أم الباب والعرب يتوسعون في الأمهات مالا يتوسعون في غيرها[145]

٥. واختصت الواو بعطف ما حقه التثنية أو الجمع[146]، ومن التثنية قول الفرزدق[147]

إنّ الرُّزيَةَ لا رزيَّةَ مثلها   فقدانُ مثل محمدٍ ومحمد

والشاهد فيه أنه عطف بالواو ما حقه التثنية، وكان القياس أن يقول: فقدان مثل المحمدين[148]

ومن الجمع قول أبي نواس[149]

أقمنا بها يومًا ويومًا ثالثًا   ويومًا له يوم الترحل خامس

فأراد ثمانية أيام لأن يومًا الأخير رابع وقد وصف بأن يوم الترحل خامس له، وحينئذ يكون يوم الترحل هو الثامن بالنسبة إلى أول يوم فعطف ولم يجمع بالواو، وقيل أراد أربعة أيام [150]، وقد حصر ابن عصفور ما ورد من ذلك بالضرورة، ومنع أن يأتي في سعة الكلام فقال: «ومنه وضع العطف موضع التثنية أو موضع الجمع واستعماله بدلاً منهما حيث لا يسوغ ذلك في سعة الكلام فمن الأول قوله...»[151].

والحق ان هذا غير محصور بالضرورة فربما يكون التكرير بالعطف للضرورة كما في قوله[152].

---

(١٤٤) الخصائص ٣/ ٢٢٠، وأمالي ابن الشجري ١/ ١٣٤-١٣٥.

(١٤٥) شرح التصريح ١/ ١٩٣.

(١٤٦) المغني ٤٦٥، وهمع الهوامع ٥/ ٢٢٦، وشرح التصريح ٢/ ١٣٨.

(١٤٧) الديوان ١/ ١٦١، وفيه البيت....... مثلها   للناس فَقْدُ محمد ومحمد.

(١٤٨) شرح شواهد المغني ٢/ ٧٧٥، وشرح أبيات المغني ٦/ ٨٠.

(١٤٩) الديوان ٣٧، والكامل ٢/ ١٠٤٩.

(١٥٠) أمالي ابن الشجري ١/ ١٤، وهمع الهوامع ٥/ ٢٢٦، وحاشية يس على شرح التصريح ٢/ ١٣٨، والدرر اللوامع ٦/ ٧٧.

(١٥١) ضرائر الشعر ٢٥٧، وفيه مجموعة من شواهد التكرير بالعطف.

(١٥٢) وهو لمنظور بن مرثد، والبيت في إصلاح المنطق ٧، وأمالي ابن الشجري ١/ ١٤، واللسان (ذبح) ٣/ ٢٦٢

كأنّ بين فكها والفكّ ... فأرةُ مسكٍ ذُبحَتْ بِسُكّ

وقد يكون التكرير بالعطف لتفخيم الشيء الذي تريد تعظيمه كقولك لمن تعنفه بقبيح ارتكبه وقد تكرر منه ذلك وتكرر عفوك له قد صفحت لك عن جرم وجرم وجرم، وكقولك لمن ينكر ما انعمت به عليه. قد أعطيتك مائة ومائة، فهذا أوقع في النفس من قولك: قد صفحت لك عن ثلاثة أجرام وقد أعطيتك ثلاثمئة[١٥٣]، ويؤيده كثرة وروده كلامهم[١٥٤].

٦. واختصت (الواو) بتقديم المعطوف على المعطوف عليه للضرورة، وذلك مشروط بألاّ يؤدي التقديم إلى وقوعها في صدر الكلام، فلا يقال. وزيد عمرو قائمان، ولا إلى أن يأتي عاملاً غير متصرف، فلا يقال. إنّ وزيدا عمرًا، ولا إلى أن يأتي عاملاً غير متصرف، فلا يقال: إنّ وزيدا عمرًا قائمان، وبشرط أن لا يكون المعطوف عليه مخفوضًا، فلا يقال: مررت وزيد بعمرو[١٥٥]، ومن ذلك قوله[١٥٦]:

ألا نخلةً من ذات عرقٍ ... عليك ورحمة الله السلام.

فقد قدم المعطوف بالواو على المعطوف عليه، والأصل: عليك السلام ورحمة الله[١٥٧]، وتقديم المعطوف على المعطوف عليه شيء اختصت به الواو للضرورة، ولا يجوز أن يقع شيء من ذلك في باب التوابع الأخرى - الصفة والتوكيد والبدل - فيقدم التابع على المتبوع، لأن المعطوف غير المعطوف عليه والصفة هي الموصوف، والمؤكد هو عبارة عن المؤكد والبدل إما أن يكون هو المبدل أو بعضه أو شيئا ملتبسًا به، ولذلك يمتنع أن تقول: مررت بالطويل زيد، على أن تجعل الطويل صفة لزيد، ولا أن تقول. أكلت كله الرغيف، ولا أن تقول: ضربت رأسه زيدًا[١٥٨]، وقد نصّ ابن جني على أنه لا تقديم في البيت ولا تأخير، فرحمة الله معطوف على الضمير في عليك، ذلك أن السلام مرفوع بالابتداء، وخبره مقدم

(١٥٣) أمالي ابن الشجري ١/١٤، والخزانة ٧/٤٦٢.

(١٥٤) شرح المفصل ٤/١٣٨.

(١٥٥) الخصائص ٢/٣٨٥، وضرائر الشعر ٢١٠، والمغني ٤٦٧، وهمع الهوامع ٥/٢٢٧، والضرائر وما يسوغ للشاعر ١٤٢.

(١٥٦) قيل البيت للأحوص وقيل لا يعرف قائله، وقوله نخلة، أراد معهد أحبائه، ينظر الحرانة ١/٣٩٩، وشرح أبيات المغني ٦/١٠٢.

(١٥٧) شرح جمل الزجاجي لان هشام ٢٣٠، والدرر اللوامع ٣/١٩، ٦/٧٩.

(١٥٨) أماني ابن اشجري ١/٢٧٥-٢٧٦.

عليه، وهو عليك وهذا فيه ضمير مستتر، لأن تقدير الكلام: حصل عليك، فقوله: رحمة الله، معطوف على ذلك الضمير المستتر في الظرف، وفي هذا عطف على المضمر المرفوع المتصل من غير توكيد له، وهو أسهل عنده من تقديم المعطوف على المعطوف عليه[154].

والظاهر أن قول ابن جنى لا يخلو من التعسف في الحذف والتقدير، ثم إنّه لا يخلو من تجاوز على أصل أقره النحاة، وهو عدم العطف على الضمير المتصل المرفوع، بارزاً كان أو مستترًا إلاّ بعد توكيده بضمير منفصل، كما في نحو قوله تعالى: ﴿**اسكن أنت وزوجك الجنة**﴾ (البقرة/٣٥) أو بوجود فاصل أي فاصل كان بين التابع والمتبوع، كما في قوله تعالى: ﴿**يدخلونها ومن صلح من ءابائهم**) (الرعد/٢٣)[155] هذا وقد جوز التفتازاني تقديم المعطوف على المعطوف عليه في ضرورة الشعر، وجوّز أن يكون العاطف أحد حروف خمسة وهي: الواو، و الفاء، و ثم، و أو، و لا[156].

والحق ان قول التفتازاني لا يؤيده شيء من السماع، فإن ذلك مما اختصت به الواو، بسبب أنها أم الباب وأم الباب تتصرف فيها العرب تصرفا ليس لغيرها[157].

٧. واختصت (الواو) بعطف عامل حذف وبقي معموله على عامل ظاهر لمعنى جامع بينهما[158]، ومنه قول الشاعر[159].

وهِزّةِ نسْوَةٍ من حَيِّ صِدْقٍ ... يُزَجِّجْنَ الحواجِبَ والعيونا

والتقدير: ويكحلن العيون، والمعنى الجامع بينهما هو التحسين، ومنه أيضًا قوله[160].

عَلفتها تبنًا وماءً باردًا

---

(١٥٤) الخصائص ٢/٣٨٦، والخزانة ١/٣٩٩.

(١٥٥) اللمع في العربية ١٥٦، وأوضح المسالك ١/٤٢٣.

(١٥٦) الخزانة ١/٣٩٩، وشرح أبيات المغني ٣/٥٨.

(١٥٧) الأشباه والنظائر في النحو ٢/٧١.

(١٥٨) المساعد ٢/٤٤٥، وشرح التصريح ٢/١٣٦.

(١٥٩) وهو الراعي النميري، الديوان ٢٦٩.

(١٦٠) نسبه الفراء إلى بعض بني أسد يصف فرسه، معاني القرآن ١/١٤، وينظر شرح الأبيات المشكلة ٢/٥٣٣، وتذكرة النحاة ٦١٧.

والتقدير؛ وسقيتها ماء، والمعنى الجامع بينهما هو الإطعام[161]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**والذين تبوءو الدار والإيمن**﴾ (الحشر/٩) فالإيمان مفعول به بفعل محذوف تقديره (لزموا) أو (اتخذوا) دل عليه (تبوأوا) ولا يجوز عطف الإيمان على الدار، إذ لو جعل كذلك لكان الإيمان معمولاً لتبوأوا، وهذا غير سائغ من حيث المعنى، لأن الإيمان لا يتبوأ، وإنما يتبوأ المنزل، فنقول: بوّأت له منزلاً، أي هيأت له[162]، وقد نص المبرد على أن «المعطوف على الشيء يحل محله لأنه شريكه في العامل»[163]، وقيل من ذلك قوله تعالى ﴿**اسكن أنت وزوجك الجنة**﴾(البقرة/٣٥) فزوجك فاعل لفعل محذوف معطوف على اسكن، أي وليسكن زوجك ولو كان زوجك معطوفا على فاعل اسكن وهو الضمير المستتر فيه لجعل الأمر الذي هو للمفرد المذكر عاملاً في الظاهر وهذا لا يجوز[164].

والظاهر أن نصوص النحويين والمعربين قد تضافرت على إعراب (زوجك) معطوفة على الضمير المستكن في اسكن المؤكد بـ (أنت) فإنّه لا يشترط صلاحية المعطوف لمباشرة العامل، إذ جاز أن نقول: تقوم هند وزيد، ولا يصح مباشرة زيد لتقوم، ويصح أن نقول: قام زيد وأنا، ولا يصح أن نقول: قام أنا، إذ قد يغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الأوائل، ورب شيء يصح تبعًا ولا يصح استقلالا[165]، وقد نصف الأزهري على أنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع[166]، و«إنما جاز في الثواني ما لم يجز في الأوائل من قبل أنه إذا كان ثانيًا يكون ما قبله قد وفى الموضع ما يقتضيه، فجاز التوسع في ثاني الأمر بخلاف ما لو أتينا بالتوسع من أول الأمر، فإنا حينئذ لا نعطي الموضع شيئا مما يستحقه»[167].

هذا وقد جوز ابن عطية وغيره أن يكون (زوجك) معطوفا على الضمير الظاهر (أنت) فهو من عطف المفرد على المفرد[168].

---

(١٦١) الخصائص ٢/٢٣٢، وهمع الهوامع ٥/٢٨٨، والدرر اللوامع ٦/٨٠.

(١٦٢) جامع البيان ١٤/٤١، وارتشاف الضرب ٢/٦٣٣.

(١٦٣) المقتضب ٤/٢١١.

(١٦٤) اللمع في العربية ١٥٦، والد المصون ١/٢٧٩، ومجمع البيان ١/١٩٣.

(١٦٥) تفسير البيضاوي ١/٨٥، وتسهيل الفوائد ١١٧، والأشباه والنظائر في النحو ٢/٤٣٨-٤٤٤

(١٦٦) شرح التصريح ١/٦٣، وينظر حاشية الصاوي على تفسير الجلالين ١/٢٢.

(١٦٧) الأشباه والنظائر في النحو ١/٣٩٣.

(١٦٨) المحرر الوجيز ١/٢٤٩، وينظر: تفسير النسفي ١/٦٢.

٨. واختصت (الواو) باقترانها بـ (إمّا) ومنه قوله تعالى: ﴿إمّا شاكرا وإمّا كفورا﴾ [١٦٩] (الإنسان/٣)، وقوله (شاكرا) و(كفورا) حالان من الضمير الذي في موضع نصب من (هديناه) والمعنى. بينا له سبيل الهدى في حال الشكر والكفر. و(إمّا) في الاية أفادت معنى التخيير[١٧٠]، فقد نص النحاس[١٧١] على أن (إما) في الآية هي بمعنى (أو).

وأجاز الكوفيون أن تكون (ما) زائدة و(إن) شرطية، وقد منع ذلك البصريون لأن (إن) الشرطية تدخل على الأفعال لا على الأسماء، وما ورد من ذلك فهو محمول على الحذف، كما في قوله تعالى ﴿وإن أحد من المشركين﴾ (التوبة/٦) ولا يمكن إضمار فعل بعد (إن) هنا، لأنه يتوجب رفع (شاكر) و(كفور) بذلك الفعل، وزيادة على ما تقدم فإنه لا دليل على إضمار فعل في الكلام[١٧٢].

ونخلص مما تقدم إلى أن الواو في قوله تعالى. ﴿إما شاكرا وإما كفورا﴾ هي العاطفة لا (إما) فإنه متى رأيت حرفًا من حروف العطف مع الواو، فالواو هي العاطفة دونه[١٧٣]، والحرف الأخير ليس بحرف عطف لأن حرف العطف لا يدخل على مثله[١٧٤].

٩. واختصت (الواو) باقترانها بـ (لا) بشرط أن تسبق بنفي ولم تقصد المعية، نحو قوله تعالى. ﴿وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى﴾ [١٧٥] (سبأ/٣٧) وإنما جيء بـ(لا) لأجل أن يعلم نفي القيام عنهما مطلقا في حال الاجتماع والافتراق[١٧٦]، فالأية محمولة على تقدير: **وما أموالكم بالتي تقربكم عندنا زلفى**[١٧٧]، وقد تلي (لا) (الواو) لتأيد النفي إن كان الفعل مما يقتضي الاشتراك،

(١٦٩) همع الهوامع ٢٢٧/٥، وشرح التصريح ١٣٧/٢.

(١٧٠) مشكل إعراب القرآن ٨٧٢/٢، والمغني ٨٦، وفيه أنها أفادت التفصيل، وأشار إلى أنها تأتي للتخيير ومنه قوله تعالى. ﴿إما أن تعذبهم وإما أن تتخذ فيهم حسنا﴾ (الكهف/٨٦).

(١٧١) إعراب القرآن ٩٦/٥، وينظر: مشكل إعراب القرآن ٧٨٣/٢.

(١٧٢) معاني القرآن للفراء ٢١٤/٣، والإنصاف ٦١٦/٢، والفريد ٥٨٤/٤.

(١٧٣) نتائج الفكر ٢٥٧.

(١٧٤) أسرار العربية ٣٠٦.

(١٧٥) المغني ٤٦٥، وهمع الهوامع ٢٢٧/٥.

(١٧٦) نتائج الفكر ٢٥٧، والمغني ٤٦٥، والجنى الداني ١٦١.

(١٧٧) إعراب القرآن للنحاس ٢٥١/٣.

وتكوين (لا) عندذاك زائدة نحو قوله تعالى: **﴿وما يستوي الأحياء ولا الأموات﴾** (فاطر/٢٢) وإنما جيء بها مع العاطف لأجل تأكيد معنى النفي، والتقدير: وما يستوي الأحياء والأموات حتى تقع المساواة بين اثنين، لأن المساواة لا تكون إلاّ بين شيئين ألا ترى أنك إذا قلت. لا يستوي زيد ولا عمرو لم يجز حتى يحكم بزيادة (لا) فلا حاجة إلى أن يقرن العاطف بـ (لا) إلا على وجه تاكيد معنى النفي، ودليل ذلك قوله تعالى. **﴿وما يستوي الأعمى والبصير﴾** (فاطر/١٩) فلم يقل - جل وعلا - ولا البصير(١٧٨)، وقولهم: (ولم يقصد المعية) منع نحو قولنا: ما اختصم زيد ولا عمرو، لأن الواو للمعية(١٧٩).

١٠. واختصت (الواو) بعطف ما لا يتسغني عنه، إذ تعطف اسما على اسم لا يكتفي الكلام به - أي بالاسم المعطوف عليه - مثل، اختصم زيد وعمرو، وتضارب زيد وعمرو فالاختصام والتضارب من المعاني التي لا تقوم إلا باثنين فصاعدا(١٨٠)، وأجاز الكسائي(١٨١) العطف في هذه المسألة بالفاء، وثم، و أو، وحجته قول امرئ القيس(١٨٢)

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

وربما يقوي قول الكسائي مجيء (أم) المتصلة عاطفة ما لا يستغني عنه كقولهم: سواء علي أقمت أم قعدت، فإنها عطفت ما لا يستغني عنه، وانما سميت متصلة لأن ما قبلها متصل بما بعدها ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الأخر(١٨٣) ، وقد نص جمهور النحاة على أن البينية مما لا يعطف فيها بالفاء، لأنها تدل على الترتيب، فنقول هذا بين زيد وعمرو، وتخاصم زيد وعمرو، ولا يجوز فيها غير الواو(١٨٤)، وقول امرئ القيس محمول على

(١٧٨) إعراب القرآن للنحاس ٣/٣٦٩، والفريد ٤/٨٧.

(١٧٩) المغني ٤٦٥.

(١٨٠) الجمل في النحو ٢٠، وهمع الهوامع ٥/٢٢٥.

(١٨١) ارتشاف الضرب ٢/٦٣٤، والمساعد ٢/٤٤٥.

(١٨٢) الديوان ٨.

(١٨٣) المغني ٦١، ٤٦٦.

(١٨٤) الجمل في النحو ١٩-٢٠، والدرر اللوامع ٦/٧١.

تقدير: بين أماكن الدخول فأماكن حومل، وهو كقولهم: اختصم الزيدون فالعمرون، إذا كان كل فريق منهم خصمًا لصاحبه(١٨٥)، أما قولهم: سواء علي أقمت أم قعدت، فقد أجيب عنه بأن هذا الكلام منظور فيه إلى حالته، إذ الاصل: سواء علي قيامك وقعودك، فالعاطف بطريق الأصالة إنما هو الواو(١٨٦).

١١. واختصت (الواو) بعطف الصفات المفرقة مع اجتماع منعوتها(١٨٧)، ومنه قول الشاعر(١٨٨)

بكيت وما بكى رجل حزين   على ربعين مسلوبٍ وبالِ

الشاهد فيه جر مسلوب وبال نعتا لربعين وعطف بال على مسلوب بالواو، ويجوز فيهما القطع على الابتداء، والتقدير: أحدهما مسلوب والأخر بال(١٨٩).

وقد أنشد سيبويه البيت في باب (مجري النعت على المنعوت...) وقال: «ومنه أيضا مررت بثلاثة نفر، رجلين مسلمين ورجل كافر، جمعت الاسم وفصلت الصفة، ثم نعته وفسرته، وإن شئت أجريته مجرى الأول في الابتداء فترفعه وفي البدل فتجره»(١٩٠).

١٢. واختصت (الواو) باقترانها بلكن نحو **﴿ما كان محمد أبا أحدٍ من رجالكم ولكن رسول الله﴾**(١٩١) (الأحزاب: ٤٠) والأية محمولة على تقدير: ولكن كان رسول الله، حملاً على (كان) المتقدمة، فالواو عاطفة و(لكن) أفادت هنا معنى الاستدراك، فحالها هنا كحال (إن) في التخفيف فـ(لكن) هنا ليست بحرف عطف، والعطف بما قبلها من الواو، ولم يسمع من كلام العرب استعمالها بغير واو(١٩٢)، ونص أهل الكوفة على أنّ الواو زائدة، فقد جوّزوا أن تقع الواو العاطفة زائدة محتجين بما ورد

(١٨٥) همع الهوامع ٥/٢٢٥، وشرح الاشموني ٢/٩٣.
(١٨٦) شرح التصريح ٢/١٣٦.
(١٨٧) المغني ٤٦٥، والاشباه والنظائر في النحو ٣/٢١١.
(١٨٨) وهو ابن ميادة، ينظر: شرح شواهد المغني ١/٧٧٤.
(١٨٩) شرح أبيات مغني اللبيب ٦/٧٨.
(١٩٠) الكتاب ١/٤٣١.
(١٩١) الكتاب ١/٤٣١.
(١٩٢) إعراب القراءات السبع وعللها ٢/٢٠٢، وشرح الأبيات المشكلة ١/٧٣، والمساعد ٢/٤٤١، وحاشية شيخ زاده على البيضاوي ٤/٦٦.

في القرآن من نحو قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها﴾ (الزمر: ٧١)[١٩٣]؛ ولعل من المفيد الإشارة إلى أنه – جل ذكره – قد استدرك بقوله (ولكن رسول الله) لأجل أن يرفع ما قد يتوهم من نفي أبوة الرسول ﷺ من انعدام صلة التراحم والبر بينه وبين أمته في شفقته ورحمته بهم شأن كل نبي[١٩٤].

١٣. واختصت (الواو) بعطف المفرد السببي على الأجنبي عند الاحتياج إلى الربط، نحو: زيد قائم عمرو وغلامه، وكقولنا في باب الاشتغال: زيدا ضربت عمرا وأخاه[١٩٥].

١٤. واختصت (الواو) بعطف العقد على النيف، نحو، أحد وعشرون، إذا وقعا دفعة واحدة، فإن تأخر وقوع العقد جاز أن نقول قبضت ثلاثة فعشرين، أو ثم عشرين[١٩٦].

١٥. وقيل اختصت (الواو) بعطف الشيء على مرادفه، ومنه قوله تعالى ﴿إنما أشكو بثي وحزني إلى الله﴾ (يوسف: ٨٦) فأعاد البث بغير لفظه[١٩٧]، وقوله تعالى: ﴿أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة﴾ (البقرة: ١٥٧) والصلوات هي الرحمة، ذكر ذلك بلفظ الجمع لأن بعضها يتلو بعضا، ثم قال (ورحمة) فأعادها مع اختلاف اللفظين لأنه أوكد وأبلغ[١٩٨].

---

(١٩٣) الإنصاف ٤٥٨/٢.

(١٩٤) تفسير النسفي ٣٠٥/٣، والفريد ٤٢/٤، وتفسير روح البيان ١٨٦/٧.

(١٩٥) المغني ٤٦٥، والأشباه والنظائر في النحو ٢١١/٣.

(١٩٦) المغني ٤٦٥، وحاشية الصبان على الأشموني ٩٢/٢.

(١٩٧) المغني ٤٦٧، والجامع لأحكام القرآن ٢٥١/٩، وحاشية الصبان على الأشموني ٩٢/٢.

(١٩٨) النكت والعيون ٢١٠/١.

الخـاتمة

بعد الانتهاء من البحث أورد أهم النتائج التي سجلها البحث، وهي:

إن البحث اقتصر على دراسة أمهات الأدوات الأحادية في الأبواب النحوية ولم يتناول الأدوات كلها لكثرتها وانبساط مادتها.

إن البحث في علم النحو ممتد وتتأصل الحاجة إليه، وهو يستمد تجدده وتأصله من كتاب الله سبحانه وتعالى، وموضوع حروف المعاني واحد من الموضوعات النحوية بالغة الأهمية، فان كل دارس للعلوم الشرعية، فضلا عن اللغوية به حاجة إلى معرفة هذا الباب، وسبب ذلك هو ارتباط هذا الموضوع بالسياق، ومن ثم بالحكم، لذلك نجد هذا الموضوع مبحوثًا في كتب اللغة العربية وكتب أصول الفقه وربما في التفاسير القديم منها والحديث..........

إن الأدوات النحوية تتوزع في أبواب ومجموعات، ولكل باب أم تنفرد بأشياء، وتتمثل هذه الانفرادات في العمل أو المعنى أو في كليهما، والعمل والمعنى هما الركنان الأصليان اللذان يقوم عليهما علم النحو.

إن عدم ذكر النحاة أحيانا أم الباب – صراحة - كما وجدنا في باب التعليل، لا يعني عدم وجود أم للباب، إذ أثبت البحث أن اللام أم هذا الباب وأصله، مستدلاً لذلك بقرائن ودلائن أوردها الأصوليون في كتبهم، وأشار إليها بعض النحاة تلميحاً، وقد قوّى البحث تلك القرائن بالتمثيل والاستشهاد، وقد أيد كل ذلك الخصائص التي انمازت بها اللام عن سواها من حروف التعليل.

أثبت البحث أن العرب قد يخرجون على أقيستهم المتبعة في كلامهم من ذلك ما عرف بان الأصل هو ما استخدم بكثرة ودونه ما قل في الاستعمال، وهذا ما حصل في واو القسم التي يكثر العرب من استعمالها مع أنها ليست أصلا في القسم كما يعتقد بعضنا فإن الأصل في حروف القسم هو الباء، مع أن قسماً من النحاة قد قدم الواو على الباء حين ذكر حروف القسم، وقد حاول البحث أن يعلل كثرة استعمال الواو في القسم.

كشف المصادر

١ - ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) تحقيق، د. مصطفى النمّاس، مطبعة المدني - مصر - ط ١ - ١٩٨٩م.

٢ - الإتقان في علوم القرآن، الإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تقديم وتعليق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير - بيروت - ط ١ - ١٩٨٧م.

٣ - أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية، د. يوسف خلف العيساوي - دار البشائر الإسلامية - بيروت - ط ١ - ٢٠٠٢م.

٤ - الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ) تحقيق، د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤م

٥ - الإرشاد إلى علم الإعراب، شمس الدين محمد بن أحمد الكيشي (ت ٦٩٥هـ) تحقيق، عبدالله علي الحسيني، ود. محسن سالم العميري، جامعة أم القرى - ط ١ - ١٩٨٩م.

٦ - أسرار العربية، أبو البركات عبد الرحمن الأنباري (ت ٥٧٧هـ) تحقيق، محمد بهجة البيطار، مطبعة الترقي - دمشق - ١٩٥٧م.

٧ - أسلوب التعليل في اللغة العربية، أحمد خضير عبّاس، رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية - كلية الآداب - ١٩٩٩م.

٨ - الإشارات والتنبيهات، محمد بن علي بن محمد (ت ٧٢٩هـ) تحقيق، د. عبد القادر حسين، دار نهضة مصر - القاهرة (لا.ت).

٩ - الأشباه والنظائر في النحو، الإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق، د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة - ط ١ - ١٩٨٥م.

١٠ - إصلاح المنطق، ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ) شرح وتحقيق، أحمد شاكر، ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

١١ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، عالم الكتب - بيروت

١٢ - إعراب القراءات السبع وعللها، أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن خالويه (ت ٣٧٠هـ) تحقيق، د. عبدالرحمن بن سليمان بن عثيمين، مكتبة الخانجي - مصر - ط ١ - ١٩٩٢م.

١٣ - إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد النحّاس (ت ٣٣٨هـ) تحقيق، د. زهير غازي زاهر، عالم الكتب - مكتبة النهضة العربية - بيروت - ط - ١٩٨٨م.

١٤ - الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ) أشرف على طبعه الشيخ عبدالله العلايلي، دار الثقافة - بيروت - ط ٣ - ١٩٦٢م.

١٥ - الاقتراح في علم أصول النحو، الإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق، د. أحمد محمد قاسم، مطبعة السعادة بمصر - ط ١ - ١٩٧٦م

١٦- أمالي ابن الشجري، هبة الله بن علي بن حمزة (ت ٥٤٢هـ) تحقيق، د. محمود محمد الطناحي، مطبعة الخانجي ـ مصر ـ ط ١ ـ ١٩٩٢م.

١٧- أمالي المرتضى، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ) تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٦٧م.

١٨- الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات الأنباري (ت ٥٧٧هـ) تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية ـ مصر ـ ط ٤ ـ ١٩٦١م

١٩- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، أبو محمد عبدالله جمال الدين (ت ٧٦١هـ) تحقيق، مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحافظ شلبي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ط ٦ ـ ١٩٦٦م.

٢٠- إيضاح شواهد الإيضاح، أبو الحسن بن عبدالله القيسي (ت ق ٦ هـ) تحقيق، د. محمد الدعجاني، دار الغرب الإسلامي ـ ط ١ ـ ١٩٨٧م.

٢١- الإيضاح في شرح المفصل، أبو عمرو بن عثمان، المعروف بابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) تحقيق، د. موسى ناني العليلي ـ مطبعة العاني ـ بغداد ـ ١٩٨٣م

٢٢- الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ) دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٥م

٢٣- البحر المحيط أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) دار الفكر ـ ط ٢ ـ ١٩٨٣م.

٢٤- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٩٧٢م.

٢٥- البسيط في شرح جمل الزجاجي، أبو الربيع الإشبيلي (ت ٦٨٨هـ) تحقيق، د. عيّاد بن عيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٦م.

٢٦- البيان في غريب إعراب القران، أبو البركات الأنباري (ت ٥٧٧هـ) تحقيق، د. طه عبد الحميد، ومراجعة مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٨٠م.

٢٧- التخمير ـ شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير، القاسم بن الحسين الخوارزمي (ت ٦١٧هـ) تحقيق، د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٩٠م.

٢٨- تذكرة النحاة أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) تحقيق، د. عفيف عبد الرحمن مؤسسة الرسالة ـ ط ١ ـ ١٩٨٦م

٢٩- التذكرة في القراءات الثمان، أبو الحسن طاهر بن غلبون (ت ٣٩٩هـ) تحقيق، أيمن رشدي سويد، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن ـ جدة ـ ط ١ ـ ١٩٨٦م.

٣٠- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ابن مالك، تحقيق، محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي ـ القاهرة ـ ١٩٦٨م

٣١- تفسير البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) منشورات مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٩٠م.

٣٢- تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع ـ تونس ـ ١٩٩٧م

٣٣- تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل، عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي (ت ٧٠١هـ) مراجعة وضبط الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار القلم ـ بيروت (لا.ت).

٣٤- تفسير روح البيان، إسماعيل حقي البروسي (ت ١١٣٧هـ) دار الفكر (لا.ت.).

٣٥- تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ) تحقيق، عبد السلام محمد هارون، ومراجعة محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ ١٩٦٤م.

٣٦- جامع البيان أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) دار الفكر، بيروت ـ ١٩٨٤م.

٣٧- الجامع الصغير في علم النحو، أبو عبدالله محمد بن شريف الزبيري (ت ٧٧٧هـ) تحقيق، محمد هلال، كلية الدعوة، طرابلس ـ ليبيا ـ ١٩٨٦م.

٣٨- الجمل في النحو، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت ٣٤٠هـ) تحقيق، علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، دار الأمل ـ ط ٤ ـ ١٩٨٨م.

٣٩- الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي (ت ٧٤٩هـ) تحقيق، د. فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، منشورات دار الافاق الجديدة.

٤٠- حاشية الدسوقي على متن مغني اللبيب، مصطفى محمد عرفة الدسوقي (ت ١٢٣هـ) طبعة بولاق ـ ١٢٨٦هـ.

٤١- حاشية الشيخ يس بن زين الدين الحمصي (ت ١٠٦١هـ) على شرح التصريح.

٤٢- حاشية الصاوي أحمد بن محمد (ت ١٢٤١هـ) على تفسير الجلالين، أحمد الصاوي المالكي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٤٣- حاشية الصبّان (ت ١٢٠٦هـ) على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الفكر (لا.ت).

٤٤- حاشية محيي الدين شيخ زادة على تفسير البيضاوي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا (لا.ت)

٤٥- حروف المعاني أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي (ت ٣٤٠هـ) تحقيق د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة ـ دار الأمل ـ ط ٢ ـ ١٩٨٦م.

٤٦- حسن التوسل إلى صناعة الترسّل، شهاب الدين الحلبي (ت ٧٢٥هـ) تحقيق، أكرم عثمان يوسف، دار الرشيد ـ بغداد ـ ١٩٨٠م.

٤٧- الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل، أبو محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي (ت ٥٢١هـ) تحقيق، سعيد عبد الكريم سعّودي، وزارة الثقافة والإعلام ـ العراق ـ ١٩٨٠م.

٤٨- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) تحقيق، د. عبد السلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٤٩- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ) تحقيق، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي ـ مصر ـ ط ٢ (ت.لا).

٥٠- الخصائص أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) تحقيق، محمد علي النجّار، دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٥٧م.

٥١- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد يوسف، المعروف بالسمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ) تحقيق، أحمد الخرّاط، دار القلم ـ دمشق ـ ط ١ ـ ١٩٨٧م.

٥٢- الدرر اللوامع على همع الهوامع، أحمد أمين الشنقيطي (ت ١٣٣١هـ) تحقيق، د. عبد العال سالم مكرّم دار البحوث العلمية ـ الكويت ـ ط ١ ـ ١٩٨١م.

٥٣- ديوان ذي الإصبع العدواني، حرثان بن محرث (ت ٢٢ أو ٢٥ ق هـ) جمع وتحقيق، عبد الوهاب العدواني، ومحمد الدليمي، مطبعة الجمهور ـ الموصل ـ ١٩٧٣م.

٥٤- ديوان أبي نُوَاس، الحسن ابن هانئ (ت ١٩٥هـ) تحقيق، أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب ـ بيروت ـ ١٩٨٢م

٥٥- ديوان الراعي النميري (ت ٩٦هـ تقريبا) جمع وتحقيق، راينهرت فايبر، بيروت ـ ١٩٨٠م

٥٦- ديوان الفرزدق (ت ١١٠هـ)، نشر كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٩٨٤م.

٥٧- ديوان امرئ القيس، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ـ مصر ـ ط ٤ ـ ١٩٨٤م.

٥٨- ديوان دريد بن الصمة، تحقيق، د. عمر عبد الرسول، دار المعارف بمصر (لا.ت.)

٥٩- ديوان عمر بن أبي ربيعة (ت ٧١١هـ)، دار صادر ـ بيروت (لا.ت).

٦٠- رصف المباني في شرح حروف المعاني، أحمد المالقي (ت ٧٠٢هـ) تحقيق، أحمد محمد الخرّاط، دار القلم ـ دمشق ـ ط ٢ ـ ١٩٨٥م.

٦١- زاد المسير أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ١٩٨٤م

٦٢- سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٥هـ) تحقيق مصطفى السقا ومحمد الزفزاف، وإبراهيم مصطفى، وعبدالله أمين، شركة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ ط ١ ـ ١٩٥٤م.

٦٣- شرح أبيات المغني، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ) تحقيق، عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف، دار المأمون ـ دمشق ـ ط ٢ ـ ١٩٨٨م.

٦٤- شرح الأبيات المشكلة، أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) تحقيق، د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي ـ مصر ـ ط١ ـ ١٩٨٨م

٦٥- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، المسمى ((منهج السالك إلى ألفية ابن مالك)) أبو الحسن علي نور الدين محمد بن محمد الأشموني (٩٢٩هـ) تحقيق، محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية ـ ط ٣ (لا.ت).

٦٦- شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهري (ت ٩٠٥هـ) دار الفكر (لا.ت).

٦٧- شرح الرضي على الكافية، رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي (ت ٦٨٨هـ) تحقيق، يوسف حسن عمر، منشورات جامعة بنغازي ـ ١٩٧٨م.

٦٨- شرح الكافية الشافية، جمال الدين عبدالله بن مالك، تحقيق، د. عبد المنعم أحمد هريدي دار المأمون للتراث، مكة المكرمة ـ ط ١ ـ ١٩٨٢م.

٦٩- شرح المفصل، موفق الدين بن يعيش (ت ٦٤٣هـ) نشر دار الطباعة المنيرية – مصر (لا.ت).

٧٠- شرح جمل الزجاجي ابن عصفور الإشبيلي (ت ٦٦٩هـ) تحقيق، د. صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ بغداد ـ ١٩٨٠م.

٧١- شرح جمل الزجاجي، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام (ت ٧٦١هـ) تحقيق، د. علي محسن مال الله، عالم الكتب ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٨٦م.

٧٢- شرح ديوان الحماسة، أبو زكريا يحيى الخطيب التبريزي (ت ٥٠٢هـ) تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي ـ القاهرة (لا.ت).

٧٣- شرح ديوان الحماسة، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي (ت ٤٢١هـ) نشره أحمد أمين وعبدالسلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ـ ١٩٦٧م.

٧٤- شرح شواهد المغني للسيوطي، الإمام جلال الدين السيوطي، دار مكتبة الحياة ـ بيروت (لا.ت)

٧٥- شرح قواعد الإعراب، محيي الدين الكافيجي (ت ٨٧٩هـ) تحقيق، فخر الدين قباوه، دار طلاس ـ دمشق ـ ط١ ـ ١٩٨٩م

٧٦- شرح المقدمة الجزولية الكبير، أبو علي الشلوبين (ت ٦٥٤هـ) تحقيق، د. تركي بن سهو العتيبي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٩٤م.

٧٧- شروح التلخيص، وهي مختصر العلامة سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٣هـ) على تلخيص المفتاح للقزويني (ت٧٣٩هـ) ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي (ت هـ) وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، لبهاء الدين السبكي (ت ٧٧٣هـ) طبع بمطبعة السعادة بمصر ـ ط ٢ ـ ١٣٤٢هـ.

٧٨- شفاء العليل في إيضاح التسهيل، أبو عبد الله محمد بن عيسى السلسيلي (ت ٧٧٠هـ) تحقيق، د. الشريف عبدالله علي الحسيني، المكتبة الفيصلية ـ مكة المكرمة، ط ١ ـ ١٩٨٦م.

٧٩- شواهد التوضيح والتصحيح، ابن مالك، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، عالم الكتب ـ ط٣ ـ ١٩٨٣م

٨٠- ضرائر الشعر، ابن عصفور الإشبيلي (ت ٦٦٩هـ) تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنشر ـ بيروت، (لا.ت).

٨١- الضرائر وما يسوغ للشاعر، السيد محمد شكري الالوسي، شرحه محمد بهجة الأثري المطبعة السلفية ـ مصر ـ ١٣٤١هـ.

٨٢- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٥هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت (لا.ت).

٨٣- علل النحو، محمد بن عبدالله الورّاق (ت ٣٢٥هـ) تحقيق، د. محمود جاسم الدرويش، مكتبة الرشد ـ الرياض ـ ط١ ـ ١٩٩٩م

٨٤- العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) شرح الشيخ خالد الأزهري الجرجاوي (ت ٩٠٥هـ) تحقيق، د. البدراوي زهران، دار المعارف ـ مصر ـ ط ٢ (ت.لا).

٨٥- الغاية في القراءات العشر، أبو بكر أحمد بن الحسين بن مهران (ت ٣٨١هـ) تحقيق محمد غياث الجنبار، دار الشواف للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ ط ٢ ـ ١٩٩٠م.

٨٦- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ ط ٢ ـ ١٩٦٤م.

٨٧- الفريد في إعراب القرآن المجيد، المنتجب حسين الهمداني (ت ٦٤٣هـ) تحقيق، د. محمد حسن النمر، ود. فؤاد علي مخيمر، دار الثقافة ـ قطر ـ ط ١ ـ ١٩٩١م.

٨٨- الفصول المفيدة في الواو المزيدة، صلاح الدين العلائي (ت ٧٦١هـ) تحقيق، د. حسن موسى الشاعر، دار البشير ـ الأردن ـ ط ١ ـ ١٩٩٠م.

٨٩- الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب، نور الدين عبد الرحمن الجامي (ت ٨٩٨هـ) دراسة وتحقيق، د. أسامة طه الرفاعي، مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ بغداد ـ ١٩٨٣م.

٩٠- القصر المبني على حواشي المغني، عبد الهادي الإبياري (ت ١٣٠٥هـ) على حاشية العلامة محمد الأمير الأزهري (١٢٣٢هـ). ط ١ ـ ١٨٨٠م

٩١- القولة الشافية بشرح القواعد الكافية، العربي السنوسي القيرواني (ت ١٣٠٥هـ) تحقيق، د. عبد الحسين الفتلي، علم الكتب ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٩م.

٩٢- الكامل، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ) تحقيق، محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨٦م

٩٣- الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ) تحقيق، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي ـ مصر ـ ط ٣ ـ ١٩٨٦م

٩٤- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) تحقيق، علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ـ بيروت ـ ١٩٨٦م.

٩٤- كتاب اللامات، أبو الحسن علي بن محمد الهروي (ت ٤١٥هـ) رسالة ماجستير، تحقيق يحيى علوان البلداوي كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر ـ ١٩٧٥م.

٩٥- كتاب اللامات، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٣هـ) تحقيق، د. شاكر الفحّام، مطبعة جامعة دمشق ـ ١٩٧٣م.

٩٦- كتاب اللامات، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت ٣٧٧هـ) تحقيق، د. مازن المبارك، دار الفكر ـ ط ٢ (لا ت).

٩٧- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، دار المعرفة ـ بيروت.

٩٨- كشف المشكل في النحو تحقيق، د. هادي عطية مطر الهلالي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ بغداد ـ ط ١ ـ ١٩٨٤م.

٩٩- الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي (ت ١٠٩٤هـ) مقابلة، د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ـ ط ٢ ـ ١٩٩٨م.

١٠٠- اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء العكبري (٦١٦هـ) تحقيق، د. غازي مختار طليمات، دار الفكر المعاصر ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٩٥م.

١٠١- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ) دار صادر ـ بيروت.

١٠٢- اللمع في العروبية، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق، فائز فارس، دار الأمل للنشر والتوزيع ـ الأردن ـ ط١

١٠٣- مباحث في أصول الفقه الإسلامي، د. العبد خليل أبو عيد، دار الفرقان، ط ٢ ـ ١٩٨٧م.

١٠٤- مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت (لا ت).

١٠٥- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز أبو محمد عبد الحق بن عطية (ت ٥٤٢هـ) تحقيق، الرحالي الفاروق، وعبد الله بن إبراهيم الأنصاري، والسيد عبد العال السيد إبراهيم، ومحمد الشافعي، وصادق العنابي ـ الدوحة ـ ط ١ ـ ١٩٧٧م.

١٠٦- المحلى ((وجوه النصب)) أبو بكر أحمد بن الحسن بن شقير (ت ٣١٧هـ) تحقيق، د. فائز فارس، مؤسسة الرسالة، دار الأمل ـ الأردن ـ ط ١ ـ ١٩٨٧م.

١٠٧- المساعد على تسهيل الفوائد، بهاء الدين بن عقيل (ت ٧٦٩هـ) تحقيق، د. محمد كامل بركات، دار الفكر ـ دمشق ـ ط ١ ـ ١٩٨٢م.

١٠٨- مشكل إعراب القرآن، أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ) تحقيق د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة ـ ط ٢ ـ ١٩٨٤م.

١٠٩- مصابيح المعاني في حروف المعاني، محمد بن علي الموزعي (ت ٨٢٥هـ) تحقيق، د. عائض العمري ـ دار المنار ـ ط ١ ـ ١٩٩٣م.

١١٠- معاني الحروف أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت ٣٨٤هـ) تحقيق، د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشمائل للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٩٨٨م.

١١١- معاني القرآن، أبو زكريا الفرّاء (ت ٢٠٧هـ) عالم الكتب بيروت ـ ط ٣ ـ ١٩٨٣م.

١١٢- معاني القرآن، أبو الحسن سعيد بن مسعدة، الأخفش الأوسط (ت ٢١٦هـ) تحقيق، هدى قراعة، مطبعة المدني ـ ط ١ ـ ١٩٩٠م.

١١٣- معاني القران الكريم، أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ) تحقيق، الشيخ محمد علي الصابوني، مركز إحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة ـ ط ١ ـ ١٩٨٨م.

١١٤- معاني النحو، د. فاضل صالح السامرّائي، مطبعة دار الحكمة ـ الموصل ـ ١٩٩١م.

١١٥- معترك الأقران في إعجاز القرآن، الإمام جلال الدين السيوطي، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٧م.

١١٦- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين ابن هشام الأنصاري، تحقيق، د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر ـ ط ٦ ـ ١٩٨٥م.

١١٧- مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (ت ٦٢٦هـ) تحقيق، نعيم زرزور، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٣م

١١٨- المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) تقديم وتبويب، د. علي بو ملحم، دار الهلال ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٩٣م.

١١٩- المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) تحقيق، د. كاظم بحر مرجان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ـ الجمهورية العراقية ـ ١٩٨٢م.

١٢٠- المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ) تحقيق، محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب ـ بيروت

١٢١- منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ) تحقيق، د. سعيد بن علي الحميري ـ دار البشائر الإسلامية ـ ط ١ ـ ١٩٩٩م.

١٢٢- نتائج الفكر في النحو، أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي (ت ٥٨١هـ) تحقيق، محمد إبراهيم البنا، منشورات جامعة قاريونس ـ ١٩٧٨م.

١٢٣- النشر في القراءات العشر، أبو الخير محمد بن محمد بن الجزري (ت ٨٣٣هـ) تصحيح علي الضباع (لا ت)

١٢٤- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين بن عمر البقاعي (ت ٨٨٥هـ) مراقبة شرف الدين احمد مدير دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الدكن ـ الهند ـ ط ١ ـ ١٩٧٩م.

١٢٥- النكت والعيون، تفسير الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت ٤٥٠هـ) مراجعة السيد عبد المقصود بن عبدالرحيم، بدار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٩٢م.

١٢٦- النوادر في اللغة أبو زيد سعيد بن أوس الأنصاري (ت ٢١٥هـ) دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٦٧م

١٢٧- همع الهوامع لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق، د. عبد العال سالم مكرم، وعبد السلام محمد هارون، دار البحوث العلمية ـ الكويت ـ ١٩٧٥م.

Abstract

THE SINGULAR KEY TOOLS IN THE NAHU.

DR. MUSTAFA ADNAN M. SULAYMAN.

The singular key tools are unique phenomenon in the Arabic Language. Though grammarians have referred to some of them, they did not discuss in detail their characteristics and importance. This article endeavors to discuss fully the singular key tools in Nahu by pinpointing the things that qualify each one of the tools and the characteristics distinguishing each of them. Because the tools are many in the Arabic Language, it is hoped that this article will pave the way for more researches in the future in the topic.

شعر ابن شهيد الأندلسي

دراسة فنـية

الدكتور
خالد لفتة اللامي*

* أستاذ النقد والأدب الأندلسي المشارك - جامعة الحديدة - اليمن

ملخص البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن بعض العناصر الفنيَة التي تتجلَى في شعر ابن شهيد الأندلسي، ابتداء من الوقوف عند لغته الشعريَة التي كانت في قسم منها محاكاة للنماذج التقليديَة الموروثة من أجل معارضتها والتفوق عليها لإثبات ذاته، ولهذا فقد حفل شعره بالمعاني القديمة، ولكنَه من جانب آخر، حاول الانعتاق من ربقة التقليد، لكي يأتي بصور حيَة وجديدة تثير اهتمام المتلقي، واتَضح من خلال البحث أنَ لغة الشاعر تتسم بالوضوح بعيداً عن الغموض والتعقيد إلاَ نادرا، وكانت للبحث وقفة عند صيغ التكرار لمعالجتها، بيد أنَه من جانب آخر وجد الباحث أنَ شعره يفتقر إلى تكرار الشطر أو البيت، كما ركَز البحث على الاستعمال البارع للصورة الشعريَة، وخلص إلى أنَ الشاعر يشكَل ظاهرة فنيَة خلاَقة باستخدامه الوسائل الجوهريَة في بناء الصورة الشعريَة، كالتشبيه والاستعارة والكناية بصورة ماهرة، تعرب عن دقَة فنَه، وبراعة ذوقه شأنه في ذلك شأن الشعراء المبدعين من الفحول من حيث التعبير الموحي بطريقة فنيَة بارعة، بعيداً عن اللُغة المباشرة والخطابيَة والتقريريَة.

توطئة:

تسعى هذه الدراسة إلى بيان الملامح الفنيّة التي تتجلّى في شعر ابن شهيد الأندلسي، كما تسلط الضوء - قبل كلّ شيء - على لغته الشعريّة بوصفها مادة مهمة في العمل الفني الإبداعي، فإذا تأملنا شعره ألفيناه حافلاً بالصيغ والتراكيب التقليديّة الموروثة، يأخذها الشاعر ويستوعبها ويتمثلها تمثلاً دقيقاً، ويضعها في أنساق لغوية طريفة معبراً فيها عن مشاعره وأحاسيسه، منسجماً مع ما يعتلج في صدره من أفكار وعواطف، وقد أكد بعض الدارسين المحدثين على العلاقة بين موروث الشاعر وأفكاره وعواطفه بقوله: فليس هذا الموروث إحياء لنماذج قديمة وحسب، وإنّما هو أداة للتعبير عن فكر الشاعر وعاطفته، لا يستعيره للتعبير عن أفكار الأخرين وأحاسيسهم.[1]

اللغة الشعرية:

وفي هذا الخصوص، لا بد أن نشير إلى أنّ لغة ابن شهيد الشعرية تحاول محاكاة النموذج القديم في بعض الأحيان، ولكنها في مسعى أخر تعارض هذا النموذج، وهذا الانعتاق من ربقة التبعية للنواميس الموروثة يشكل مصدر الشعرية عند الشاعر، يَسْمُو به إلى درجة من الأداء يرفدها بكثير من عناصر التفرد والإبداع.

ومن الجدير بالذكر أنّ الشعراء يحاولون تصوير ما في نفوسهم لغيرهم، كل حسب طريقته في تعامله مع اللغة، معتمداً في ذلك على ثقافته، وحدة ذكائه، وموهبته الشعرية الفذة، ولعل ابن شهيد كان أكثر شعراء الأندلس توقداً في القريحة ونفاذ بصر في النقد.[2]

وتستمد قصائده مادة حياتها من خياله الخصب، وقدرته على نسج الألفاظ، وتركيب

١- شعر عرار بين الشفاهية والكتابية، إبراهيم السعافين، بحث مقدم إلى الندوة التي أقامتها وزارة الثقافة مع مؤسسة عبد الحميد شومان بعنوان «عرار قراءة جديدة» من ٤-٥ /١٢/١٩٩٩م: ١.

٢ أنظر تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، إحسان عباس، دار الثقافة، الطبعة الخامسة، بيروت ١٩٧٨م : ٢٩٣.

الجمل الشعرية تركيباً فذّاً، ومن هنا فإنَّ قوة النص التأثريّة لا تستقرُّ إلا في لغته، وحسن بيانه

إذ نجد في لغة ابن شهيد الشعريّة جنوحاً (نحو الحدة العارمة، والاندفاع الجامح حتى ليجد من يقرأ شعره أنه في حدة غاضبة لا تكاد تهدأ)[٣]. وفي ضوء هذه المعايير النقديّة لا يخرج شعر ابن شهيد عن هذه القيم والأعراف، بل يرتفع مستوى شعره إلى هذا الحد، والسبب يعود إلى أنَّ ابن شهيد كان ناقداً فذاً هذّب شعره ونقاه ولم يبلغ حدّ الشعبيّة لا في لفظه ولا في معناه، وعلى الرغم من ذلك فإنّه - في بعض الأحيان - «يتعمد استعمال الوحشي من الكلام، غير أنّه لا يجعله نابياً بشعره، لأنه يحسن وضعه في مواضعه»[٤]

بالنظر إلى الطبيعة الفنيّة التي اتسم بها شعر ابن شهيد، فإنّه يخلو من الغريب إلا أن هناك من ينتصر للغموض في الشعر بناءً على المادة التي تشكله، والتجربة الشعورية النفسية التي تغذيه، ولعل أبا إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي من أكثر الأدباء دعوة للغموض، فقد عد الغموض سمة «الشعرية الفاخرة» كما عبر عن ذلك بقوله «أفخر الشعر ما غمض، فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه» (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، جـ٤، ص ٦-٧) وعلى الرغم من ذلك، فإن شعر ابن شهيد لا يبلغ حد التعمية والتعقيد وكد الذهن الذي لا طائل وراءه، وكان لا بد من طرح السؤال الآتي لم لا يقبل شعراء الأندلس على تعمية أساليبهم وهم يشهدون الشعراء العباسيين يلجأون إلى ذلك، لقد كان لهذا الوضوح والبساطة ما يبرره من واقع الأندلسيين وقيمهم ومثلهم وطبيعتهم، حيث أنهم لا يميلون إلى التفلسف والإبهام والتعقيد في حياتهم العامة والفنية خاصة، فلم يتسلح بها ذهن الشاعر الأندلسي إلا نادراً، ولم تتشبع بها روحه، أو تنفذ إلى خياله، لكي تصبغ شعره بالغموض، ولهذا غلبت عليه سمة الوضوح والبساطة في مقطعاته ومطولاته.

وانطلاقا من هذا فإن ابن شهيد يلتزم الإيجاز في عرض الفكرة، ومن هنا نجده لا يطيل في قصائده إطالة كبيرة، فلم تتجاوز أبيات قصائده الثمانين إلا واحدة، فالاقتصاد في الألفاظ يبعد الشاعر عن استعمالها كالكاتب أو الناثر، وهذا ما أكدته البرابيث دوو في

٣- تاريخ الأدب الاندلسي، عصر سيادة قرطبة، ٢٩٤.

٤- المصدر نفسه: ٢٩٤.

قولها: «إنَّ الفرق الأساسي بين استعمال الألفاظ في الشعر والنثر هو مقدار الحيوية والنشاط اللذين ينبعثان منها، وكاتب النثر القدير لا يبدِّد الألفاظ، وهو في استعماله لها يهتم أيضا بانسجامها وتركيبها وجرسها، أما الشاعر الغنائي فيعمل في حيز ضيق، لذا يتحتم عليه أن يهتم كثيراً بخاصتي الإيجاز والتخطيط»[٥].

لا ريب، فهذا رأي سديد وقول دقيق في ما الذي ينبغي على الشاعر أن يفعله؟ إذ إنَّ مدار العملية الإبداعية يتعلق بموهبة الشاعر الشعرية وإمكانيته ومقدرته في التحكم بمفرداته، ولقد وقفنا عند بعض الألفاظ الفلسفية في شعر ابن شهيد، وهي مما لا يصلح في الاستعمال الشعري، لكن الشاعر بحكم نفاذ بصره بالنقد، يتمكن من أن يوظفها في سياق معين، ويبعد عنها تلك الغرابة أو الجفاف كقوله مثلاً[٦]:

إنَّ الفتوة فاعلمْ، حدُّ مَطْلَبِها ... عرضٌ نَقيٌّ ونُطْقٌ فيه تِبْيانُ

وقوله:[٧]

يَوَدُّ الفتى مَنْهَلاً خالياً ... وَسَعْدُ المَنِيَّةِ في كُلِّ وَادِ

ويَعْرِضُ لِلْكَوْنِ مَا فِي يَدَيْـ ... ـهِ وما الكَوْنُ إلاَّ نذيرُ الفسَادِ

فالكون والفساد لفظتان فلسفيتان معروفتان، لقد كان ابن شهيد حريصاً على إظهار المعرفة، ليؤكد للمشارقة أنَّه ذو إلمام بالثقافة الفلسفية المعاصرة والتفاخر بها محاكاة لأهل المشرق، ليحقق ذاته بهذه المضارعة التي بانت فيها مقدرته، على الرغم من النظرة السائدة بتفوق النص الشعري الموروث، وفي دأبه المتواصل من أجل إثبات الذات لجأ إلى استحضار كبار شعراء العربية فنياً على صورة شياطين، ليلقي أمامهم نتاجه الفنّي، وفي الموضوعات التي تفوُّق فيها كل واحد منهم، لينتزع منهم الإعتراف بتفوُّقه، فما كان في وسعه إلاَّ مواجهة ذلك النص بمعارضته. ونظراً لتمكنه من أداته دأب على توضيح لغته وتبسيطها، حتى تصل في بعض القصائد إلى لغة الخطاب القومي، بعيداً عن الابتذال

٥- الشعر كيف نفهمه ونتذوقه اليزابيث درو، ترجمة محمد إبراهيم الشوش، بيروت، ١٩٦٦م: ١٠٥.

٦ ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله، جمعه وحققه وشرحه، محيي الدين ديب، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٩٩٧م : ١٣٢.

٧- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٧٥.

والمباشرة، كما أنّه في الوقت ذاته يروم بلوغ المعنى الشعري السامي المتفرد خاصة، من دون أن يتمرّد على صفاء اللغة الموروثة. إنّ موقف ابن شهيد من التراث يوحي بأن علاقته به ليست متقاطعة أو عدائية، فابن شهيد يستمد قوته من محاكاته لتلك النماذج العليا وتأثره بها، مما يؤكد ولاءه لتلك اللغة الشعرية الموروثة، ويمكن القول إنّ تلك النصوص القديمة تتجلى في شعرية اللغة عنده، كما هو واضح في رسالة التوابع والزوابع، وقد نال الإجازة منهم جميعاً إلاّ البحتري، فقد أخذها منه اقتساراً أو عنوةً.

أما ما فعله ابن شهيد شاعراً وإنساناً، فيعكس بوضوح نزعته العابثة اللاهية بخروجه على العرف السائد في المسلك الحياتي، وهذا ما أقرّه معاصروه وممن لحق به من الشعراء والكتاب والأدباء. ومن محضر الاتهام هذا أراد ابن شهيد أن يثبت جدارته في فن القول، فظل ملتزما في نمط التعبير بطريق الفحول الذين شهدوا له بالتفوق والبروز على شعراء عصره جميعاً، وَرَدَ ذلك على لسان بعض تابعي الشعراء بقوله: «وما أنت إلا محسن على إساءة زمانك»[8]

وأما بخصوص مستويات شعره، فلم نجد تفاوتاً كبيراً بين تلك النصوص، فلا تشاهد في لغته صورة تبلغ الذُّرى، وأخرى تنحطُّ إلى مستوى ثبج البحر، بل أنّ شعره متميز من حيث وعي الشاعر بالتراث واستلهامه له وتمثله في نصوصه، وأنّ أكثر شغفة بالصور السابحة المعتلية على مستوى الأرض المقترنة بالجو أو النجوم أو بالطيور أو بظهور الخيل وأعالي الجبال، وهو يتصور نفسه على ارتفاع، ومردُّ ذلك كلّه إلى شعوره بالاستعلاء بالنسبة لمن حوله، وإلى خوفه من الموت حتى إنّه حين تصور قدوم الموت تمنّى قائلاً:

تمنيتُ أنّي ساكنٌ في غيابةٍ بأعلى مهبّ الرّيح في رأس شاهق

تشيع في شعره الصور المرتفعة السابحة في الجو، فتأخذه بعيداً عن الأرض، هروبا من الموت، وإيثاراً للعزلة عن الناس، فتمنى العيش في رأس شاهق، لأنّ همته تسمو بعيدا في السماء، وقد أعرب عن ذلك بقوله:-[10]

٨- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسّام الشنتريني، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٨م ١ : ٢٥٦.

٩- تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة: ٣٠٠، ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ١٠١.

١٠- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٥٧.

هِمَّةٌ فِي السَّمَاءِ تَسْحَبُ ذَيْلاً   مِنْ ذُيُولِ العُلا وَجِدٌّ كَابِي

وقوله:[11]

وحَمَلْتَنِي كالصَّقْرِ فَوْقَ مَعَاشِرٍ   تَحْتِي كَأَنَّهُمُ بَنَاتُ المَاءِ

فلا يخفى ما في هذه الصورة من الجِدَّة والدقَّة والشمول والإيحاء والطرافه. فاختيار الصقر بالذات يوحي بالرفعة والغلبة، وفيها بعد ذلك تمجيد لمكانته، والإيحاء بقوته وعلو منزلته[12]، فعلى الرغم من وضوح شعره وحياته اللاهية العابثة بل الماجنة إلى حد ما، فإنها لم تبلغ مبلغ النماذج الفذَّة كأبي نواس وأضْرَابه.

فإن لغة ابن شهيد تتعلق بصورة قوية بأحواله الشخصية، وظروف المجتمع الأندلسي في تلك المرحلة القلقة بالذات، وهي مرحلة الفتنة البربريَّة، ومن ثمَّة تلك النرجسيَّة التي تعلو على سطح أدبه، ولا تكون معالجتها في منأى عن ذلك الطموح، والغنى الداخلي الفياض، والنفس الذكية التي نبض فيها عرق الفهم، ودر له شريان العلم بمواد روحانية.[13]

إنَّ حياة الشاعر بكل مفارقاتها المؤلمة في أثناء مرضه، أو أيَّام لهوه وصباه وسعادته كانت مصدر لغته الشعرية، ألفاظاً وإيقاعاً وصوراً، أي أنَّ لغته تتجلَّى من خلال نرجسيَّته التي تطفو على سطح أدبه، ومن أطرف ما في تجربته الشعرية أنَّه كان - كما يتضح فيما بعد شديد التعلق بأصحابه، منغمساً بطريقة فريدة بالسؤال عنهم، معبراً بجرأة فذَّةٍ عن أحاسيسه المؤلمة إزاءهم، وعذابه اليومي أثناء مرضه العضال، لذا فإنَّ تشبث ابن شهيد بالحياة لا ينحصر في المحور الأكثر لهواً وعبثاً ومرحاً وتحرراً من المسئولية، بل كان - كذلك - يعرب عن عمق مأساته باقتراب أجله، لذلك ما انْفَكَّ يناجي أصحابه، أنَّه تعلق بهم، والتصق بشخصياتهم، ومن أوضح نماذجه قوله:[14]

أَسْتَوْدِعُ اللهَ إخْوَانِي وعِشْرَتَهُمْ   وكُلَّ خِرْقٍ إلى العَلْيَاءِ سَبَّاقِ

11- المرجع نفسه ٤٥.

12- ينظر الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، أحمد هيكل، الطبعة الخامسة، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠: ١١٦ - ١١٧.

13- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ١ : ١ : ٢٤٦.

14- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ١٠٤.

وَفِتْيَةً كَنُجُومِ القَذفِ نَيِّرُهُمْ يَهْوِي، وصَائِبُهُم يُودي بإحْرَاقِ
وكَوْكَبًا لي مِنْهُمْ كانَ مَغْرِبُهُ قَلْبِي ومَشرِقُهُ ما بيْنَ أطْوَاقِي

ومن هنا فقد كتب إلى جماعة من إخوانه في علته الأخيرة:[15]

هذا كِتَابي وكفُّ المَوتِ تُزعِجُنِي عَنِ الحَياةِ وفي قَلْبي لَكُم ذِكرُ
إنْ أقضِكُمْ حَقَّكُمْ مِنْ قِلَّةِ عُمُري إنّي إلى اللهِ لا حَقٌّ ولا عُمُرُ

وهكذا فلغته الشعرية لا تنبثق من مخيِّلة مثقلة بالثقافة العربية القديمة فقط، بل تعتمد أيضاً على قريحته الفذة، وهذا ما جعله موضع إعجاب ابن حيان إذ يقول فيه: «كان أبو عامر يبلغ المعنى ولا يطيل سفر الكلام، وإذا تأملته وكيف يجر في البلاغة رسنه، قلت: عبد الحميد في أوانه، والجاحظ في زمانه، والعجب منه أنه كان يدعو قريحته إلى ما شاء من نثره ونظمه في بديهته ورويته، فيقود الكلام كما يريد من غير اقتناء للكتب، ولا اعتناء بالطلب، ولا رُسُوخ في الأدب... وكان في تنميق الهزل والنادرة الحارة أقدر منه على سائر ذلك، وشعره حسن عند أهل النقد، تصرف فيه تصرف المطبوعين، فلم يقصر عن غاياتهم»[16].

ابن شهيد وقراءته للتراث الشعري:-

إن قضية هيمنة النص القديم الموروث كانت أكثر تجلياً وحضوراً في شعر ابن شهيد، إنّ محور المشكلة يكمن في أنّ ابن شهيد كان – في معظم نتاجه الشعري – أمام مسألة المعارضة، لتحقيق الذات الأندلسية، ولإثبات المقدرة الفنية، حيث كان ابن شهيد على وعي تام بهذه الحقيقة، فالتراث بالنسبة إليه ذخائر حضارية لا ضير من أن ينتفع بها متى أراد، خصوصاً أنّ الثقافة العربية الأدبية بفنيها (المنظوم والمنثور) «لا تزال موضع تقدير وإجلال إلى حد التقديس والمثالية، وبناءً على هذه النظرة كان النص الشعري القديم متوَّجاً بنظرة التفوُّق المطلق على أيِّ شعر تال»،[17] ومن هنا فقد تناول ابن شهيد تلك

١٥- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ١ : ١ : ١٩٣.

١٦- المرجع نفسه ١ : ١ : ١٩٢.

١٧- أحمد صالح الطامي، الشاعر العربي الحديث وقراءة التراث الشعري، علامات في النقد، ربيع الآخر ١٤٢٣هـ / يونيو ٢٠٠٢م . ٧٣١.

الموضوعات التقليدية، وله ما يبرره من قيمه ومثله وواقعه وبيئته، وكان أبناء العرب يعتقدون أن خير أدب هو ما كتب أباؤهم في عالمهم ذلك المثالي الأسطوري، وأنَّ قصارى الأديب بعد ذلك أن يأتي بما يشبه نتاج هؤلاء الروَّاد، ومن هنا كانوا في الأندلس يحاكون هذه النماذج التي جادت بها قرائح الآباء والأجداد.[18]

ولننظر إلى هذا النص الذي يقول فيه:[19]

مَنازلهم تبْكي إليكَ عفاءَها ... سَقتها الثُّريّا بالغدي نِحاءَها
رأتْ شَدْن الآرام في زمنِ الهوى ... ولمْ ترلِيلى فهْي تَسفحُ ماءَها
خليليّ عُوجا بارك اللهُ فيكُما ... بدارتها الأُولى نُحيِّ فناءَها
ميادِينُ أفراس الصِّبا ومراتِعُ ... رتعْتُ بها حتى ألفْتُ ظِباءَها
فلمْ أر أسْراباً كأسْرابها الدُّمى ... وَلا ذِئْب مِثْلِي قدْ رعى ثمَّ شاءَها
وما هاج هذا الشوْق إلاَّ حمائِمُ ... بكيْتُ لها لمَّا سمِعْتُ بُكاءَها

ففي البيت الأول تتجلّى فيه طائفة من النماذج الشعرية القديمة في تقليد مترابط حيث امرؤ القيس، ولبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت، وعنترة وغيرهم.

فالمفردة (عفاء) متشابكة بالمحاكاة مع المفردات في أبيات هؤلاء الشعراء الفحول، ولنقف على أقوالهم ابتداء من امرىء القيس إذ يقول في مستهل معلقته[20].

قفا نبْك منْ ذكْرى حبيبٍ ومنْزل ... بِسقْط اللوى بيْنَ الدَّخُول فحوْمل
فتوضح فالمُقْراةِ لمْ يعْفُ رسْمُها ... لِما نسجتها منْ جنوبٍ وشمْأل

ويبدأ لبيد معلقته بقوله: [21]

عفت الدِّيارُ محلُّها فمُقامُها ... بِمنىً تأبَّد غولُها فرِجامُها

١٨- الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة: ٩٨.

١٩- ديوان ابن شهيد الاندلسي ورسائله: ٤٦ ٤٧.

٢٠- شرح معلقة امرئ القيس صنعة أبي الحسن بن كيسان، تحقيق نصرت عبد الرحمن، الطبعة الأولى دار البشير، مؤسسة الرسالة ١٩٩٩م : ٤٤ - ٤٥.

٢١- شرح ديوان لبيد بن ربيعة، حققه وقدم له إحسان عباس، التراث العربي، سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء / الكويت، ١٩٦٢م : ٢٩٧.

وقد سار حسان بن ثابت على هذا النهج، حيث استهل همزيته بقوله:-[٢٢]

عَفَتْ ذاتُ الأصابعِ فالجِواءُ إلى عذراء منزلُها خلاءُ

ديارٌ من بني الحَسْحَاس قَفْرٌ تُعَفِّيها الرَّوامسُ والسَّماءُ

وقول ابن شهيد في البيت الأول يتماثل مع امرئ القيس في قوله:[٢٣]

ديارٌ لسلمى عافياتٌ بذي خال ألحَّ عليها كُلُّ أسحم هطّال

كما أن بيتَهُ الثاني ولا سيّما المفردة «خليلي» تشيع كثيراً في الشعر القديم «فرحلة الشاعر العربي القديم بحثاً عن المرأة...، تأتي من أن الشاعر هاله الفناء المتمثل في الطلل، فناح عليه، وغنى للشمس، وركب ناقته...»[٢٤] فالشاعر ابن شهيد استخدم في وصف رحلته حياته، ليضعنا أمام حجم معاناته التي كابدها في بحثه عمن يُحب «جرياعلى عادة الشعراء القدماء خصوصاً وأنه لا توجد أطلال في حياته، بيد أنه كان في مجال المعارضة، لكي ينال الإجازة منهم، فلا بُدَّ له من محاكاة تلك الأساليب القديمة التي كانت تشكل هم الإبداع، وقد أصبحت قضية مقاومة تأثير النصوص القديمة قضية فنية ونقدية خطيرة، فقد نعت ابن طباطبا هذه الأزمة بكونها محنة إذ يقول «والمحنة على شعراء زماننا في أشعارهم أشد منها على من كان قبلهم، لأنهم سبقوا إلى كل معنى بديع، ولفظ فصيح، وحيلة لطيفة، وخلابه ساحرة، فإن أتوا بما يقصر عن معاني أولئك ولا يُرْبِي عليها، لم يتلق بالقبول، وكان كالمطرح المملول»[٢٥].

وقد سبق ابنُ طباطبا الباحث الإنكليزي و. جاكسون بيت W. Jackson Bate الذي يؤكد الفكرة نفسها بقوله إن «الشعور بالخجل أمام تراث الماضي الغني والهائل قد أصبح مشكلة واجهها الفن، وستصبح كذلك بازدياد في المستقبل»

٢٢- ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، شرح يوسف عيد، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠م : ١١.

٢٣- ديوان امرئ القيس: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨م:٢٧.

٢٤- جودت كساب، التكامل والتماثل في معلقة امرئ القيس، علامات في النقد، ربيع الاخر ١٤٢٣هـ / يونيو ٢٠٠٢م : ٥٦٣.

٢٥- عيار الشعر، أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا، تحقيق: د. عبد العزيز المانع الرياض. دار العلوم للطباعة والنشر ١٤٠٥هـ : ١٣.

وانطلاقاً من محور الاتهام هذا، وهو انتحاله لإشعار سواه، وجد ابن شهيد أن كل هذه العوامل كانت ضد الإقرار بفنيه إبداعِهِ وقيمته، ولكي يخرج من هذا المأزق، لجأ إلى مواصلة محاكاة تلك التقاليد الراسخة، في مسعى لتجاوزها، وبحثاً عن الإبداع والتفرد للحصول على الإجازة من الشعراء القدماء، فلا سبيل إلى ذلك إلا بمعارضة ذلك النموذج المثالي، كموضوع تمني الشعراء السقيا للأطلال الدَّاثِرة فهو وافر في الشعر العربي القديم كقولهم. «سقياً ورعياً لذاك العاتب الزاري» وما شاكل ذلك، وكقول عمر بن أبي ربيعة أيضاً، الذي جارى فيه عنترة وهو:[٢٦]

حُيِّيتِ من طَللٍ تقادمَ عهدهُ ... وسُقِيتَ من صَوْبِ الرَّبيعِ المُغْدقِ

والمعنى الذي سبقه إليه عنترة هو:

حُيِّيتَ من طَللٍ من طللٍ تقادمَ عهدهُ ... أقوى وأقفر بعد أمِّ الهيثمِ

وهكذا فإن النماذج التي عارضها ابن شهيد في شعره كثيرة جداً، فهي خارجة عن موضوع الدراسة ويمكن التدليل بالقليل على الكثير، فابن شهيد لم يتمكن من التخلص من ربقة هذه القيود التقليدية الموروثة، ويبدو أنها غمرته بسحرها أولاً، ولأنه يريد معارضتها لإثبات مقدرته الفنية ثانياً، فوردت أبياته في نمطها الموروث نفسه، لكي يكسب رضى الشعراء القدماء للحصول على الإجازة منهم.

لقد كان ابن شهيد موفقاً في حسن اختياره لهؤلاء الشعراء ومحاكاة نماذجهم، وهو أمر طبيعي «يعرض للبشر في أكثر أفعالهم، فضلاً عن المبدعين، وما نبوغ ابن معتوق في تشبيهاته، وأبي فراس الحمداني في شرف اللفظ وعذوبته، إلا لقصدهم محاكاة من سبقهم في فنهم، بل راموا سبقهم فتم لهم ذلك بفضل إتقانهم وإصابة نظرهم، وحسن ذوقهم»[٢٧].

وعلى الرغم من سطوة هذه النماذج على مخيلته ومعارضته لها، إلا أنه لم يكن ناسخاً لها مقلداً لَهَا تقليداً أعمى، بل أضفى عليها (أي صوَرَهُ) شيئاً من روحه المتوقدة، وإحساسه

٢٦- غراميات عمر بن أبي ربيعة في أخباره وشعره تحقيق د. طارق سعد، دار الافاق الجديدة بيروت، ١٩٩٧م : ٤٧٧.

٢٧- منهل الوارد في علم الانتقاد، قسطاكي الحمصي، مطبعة الأخبار، القاهرة ١٩٠٧م . ٩٧ ، ١٠٠ - ١٠١ ينظر كذلك قراءات نقدية، يوسف أبو العدوس، وزارة الثقافة، عمان، ١٩٩٩م : ٤٤.

المرهف، وقد أكد ذلك بعض الشعراء القدماء ممن التقى بهم في رسالة «التوابع والزوابع بقوله له: «هذا والله شيءٍ لم نلهمه نحن»[٢٨].

وقد أكد عبد الصبور أن سيطرة التراث الشعري على الشاعر «لا يكاد يفلت منها إلاّ الشاعر العظيم[٢٩].

وكما هو واضح فإن هذا النص السابق يمثل خضوعاً تاماً للعرف السائد في الشعر العربي في العصر الجاهلي وما تلاه من عصور، وبعبارة أدق فإن النصوص القديمة جسدت - بالنسبة لابن شهيد - إيماضة الرضوخ للذاكرة وما تختزنه من رصيد ثقافي، ولهذا لم يمتلك شاعرنا القوة التي تجعله يتخلص من سطوة صوت الشعراء القدماء الكبيرة عليه، لهذا نجده يستجيب لها، ويصغي إليها، ولم يتحرر منها تحرراً مطلقاً. والناحية الأخرى في شعر ابن شهيد أنه يصغي إلى عقله، ويتحرر تحرراً كاملاً من هذه الهيمنة التي سحرته بكل أبعادها، وشدته إلى لغة الماضي وصوره وأفكاره وموضوعاته، فهو يخضع في قسم من شعره إلى طبيعة الحياة الخاصة والعامة وما يفرضه عليه الواقع اليومي من متطلبات حياتية، ومن هنا يشكل التراث محور ثنائية، واجهها ابن شهيد بالعودة إلى الأصول أو التراث بكل قيمه وقوالبه التقليدية المألوفة والمتوازنة كما لسنا في نماذجه السابقة، وبتحرره منها في قسم من نصوصه كما ستلاحظ فيما بعد، فهو لم يحقق قطيعة معرفية مع التراث، بل حاول أن يزاوج بين الأمرين، وظل متواصلا مع الأساليب الموروثة الأكثر تألقا وإشراقا وعمقاً، دون رفض لها أو تمرد عليها، ففي هذا النص يبدو أن ابن شهيد يسير في الاتجاه الجديد الذي تزعّمه أبو نواس في المشرق وأَضْرابُهُ، متفاعلاً مع نصوص الأخير، محاوراً لها ومتمثلاً حين شبب بتلك المرأة المصونة التي تنظر من تحت طَيِّ قناعها مبتهلة إلى الله، تبتغي منزلا للعبادة والانقطاع، فوصفها وصفاً دقيقاً وهي تتهادى مع من يواريها من بنات جنسها متبخترة في مشيتها، وهكذا أخذ ابن شهيد يسترسل في وصفها جاعلاً من جولتها في موضعه ربيعا حل بتلك البقاع، ولما رأتْهُ هذه

٢٨- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ١/١/ ٢٦٤.

٢٩- قراءة جديدة لشعرنا القديم، صلاح عبد الصبور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، بدون تاريخ، القاهرة: ١٥.

المرأة ريعت خشية أن يشبب بها فيفضحها، فولّت هاربةً ومع ذلك ظلّ صوت الشاعر يلاحقها بقوله: غزالك تفرق منه الليوث..، ولم ينس مع ما خلفه طرف ذيلها من عبير على ظهر الأرض مشبهاً إياه بظهر الأفعى السوداء. في ضوء ما تقدم يمكن القول إنّنا أمام فن إبداعي جديد فرضته الحياة كما في المشهد الذي صوره، وهو يمثل الحياة بكل أبعادها، فالقصيدة واضحة من حيث ألفاظها وصورها، ولعل أبرز ما يميز ابن شهيد هو إدراكه لقيمة لغته الوظيفية وأهميتها الإبداعية في شعره، وأنها لغة موحية جيء بها على هيئة خاصة أملتها عليه طبيعة الموقف الحياتي.

ولهذا نجده في تضاد دائم بين هاتين النزعتين، ويتجلّى ذلك بشكل واضح وملموس في هذا النموذج إذ يقول:[٣٠].

وَنَاظرةٍ تحتَ طيِّ القِنَاعِ ... دَعَاهَا إلى اللّهِ للخيرِ دَاع

سَعتْ بابنها تبتغي منزلاً ... لوصلِ التبتّلِ والانقطَاع

فجاءتْ تهادى كمثلِ الرؤوم ... تُراعي غزالاً بأغلى يفاع

أتتنا تبخترُ في مشيها ... فحلّتْ بوادٍ كثيرِ السِّبَاع

وَجالتْ بموضِعنا جولةً ... فحلّ الربيعُ بتلكَ البقاع

وريعتْ حِذاراً على طفلها ... فناديتُ: يا هذه لا تُراعي

غزالُكِ تفرقُ منهُ الليوثُ ... وَتنصاعُ منهُ كُماةُ المصاع

فولّتْ ولِلمسكِ مِنْ ذيلها ... على الأرض خطٌّ كظهرِ الشُّجَاعِ

نلاحظ أن الشاعر لم يرهق نصه بألفاظ العامة، خضوعاً لمتطلبات الموقف بل على العكس، لجأ إلى الأسلوب المرن المتدفق السلس، باستعمال بحر المتقارب ذي التفعيلات السريعة، ويكشف هذا النموذج عن طبيعة الحياة بكل ما فيها من عفوية وتلقائية، وتتكرر مثل هذه المشاهد والصور كثيراً في شعره، وذلك باعتماد إيقاع الحياة اليومي، كقوله حين مرت به امرأة مع صاحباتها[٣١]:

٣٠- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٩٣.

٣١- المرجع نفسه: ٥٦.

مَـرَّ بِـي فِي فَلَكٍ مِنْ رَبْـرَبِ ... قَمَرٌ مُبْتَسِمٌ عَنْ شَنَبِ

زَيَّنُوا أَعْلاهُ بِالدُّرِّ كَمَا ... ثَقَّلُوا أَسْفَلَهُ بِالكُثُبِ

فَأَزْدَهَتْنِي أَرْيَحِيَّاتُ الصِّبَا ... واسْتَخَفَّتْنِي دواعي طَرَبِي

فَتَعَرَّضْتُ لِتَسْلِيمٍ لَهُ ... فَإِذَا التَّيَّاهُ لا يَعْبَأُ بِي

قَالَ: هَذَا العَبْدُ مِنْ دَلَّلَهُ ... مَا الَّذي أَمَّنَهُ مِنْ غَضَبِي؟

يَا ظُبَا لَحْظِي خُذِي لِي رَأْسَهُ ... فَهُوَ لا شَكَّ مِنْ أَهْلِ الرِّيَبِ

أما شعر ابن شهيد في قسمه الأخر، فنستطيع أن نقول إنَّه تجسيد لصراخ الغريزة النوعية، وخصوصاً في غزله ، فهو يستمد عناصر فنّه ومقوماته من طبيعة حياته العابثة اللاهية بالخمر والصبايا والغلمان والإسراف في الإنفاق، ومن هنا فإن اللغة الشعرية الحسية عنده هي انعكاس لواقع حياته، وصدى لنزعته الماجنة وتوجهه الثقافي كما عرفها عنه معاصروه، وإن لم تبلغ حداً يصل إلى ما عرف عن أبي نِواس وأضرابه كما سبق الإشارة إليه، ولعلّ أهم ما تتسم به هذه اللغة هو الوضوح والبعد عن الغموض، حتى لو مال إلى الألفاظ الغريبة، فإنه يتمكن بحسن قريحته وتوقدها أن يضعها موضعاً مستساغاً، وقد أقر «أنه يتعمد استعمال وحشي الكلام، غير أنّه لا يجعله نابياً في شعره، لأنّه يحسن وضعه في مواضعه»[٣٢].

ولسنا مغالين إذا قلنا إنّ ابن شهيد كان متأثراً في شعره بنظرته النقدية، لأنّه كا على علم بما يريد أن يقوله في شعره، وهو يدرك التطور الذي أصاب الشعر في المشرق على يد أبي نواس وأبي تمام وأضرابهم، وعلى الرغم من ذلك فإنّ شعره لم يهبط عن مستوى الجزالة المعهودة عند كبار شعراء عصره وغيرهم سواء أكان ذلك في المشرق أم في الأندلس؟ «فهو في الشعر خير ثمرة لمدرسة القالي التي جنحت إلى القوة والجزالة البدوية». [٣٣]

ولهذا نجده قد بلغ درجة فذّة من التماسك والقّوة، حتى نستطيع أن نجزم بأنّ ابتكاره

٣٢- تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة: ٢٩٤.
٣٣- المصدر نفسه: ٢٩٣.

للصور الطريفة ثم تعلّقه بالطريقة القديمة من حيث الصياغة المتينة كان تعبيراً فريداً بين طريقتين من طرق التعبير القديمة والمحدثة عند العرب، فمزج بينهما مزجاً موفقاً في صوره وأفكاره ورموزه ومعجمه الشعري، وتأتي قصائده على مستوى واحد من الحدّة العَارِمَةِ والاندفاع الجامح لا رداءة فيها، بل هي موجة هادرة واحدة[٣٤].

التكرار:

لا يكاد ديوان شعر من دواوين الشعر العربي يخلو من ظاهرة التكرار بأنواعها المختلفة، كتكرار الحرف وتكرار الكلمة، وتكرار البداية، وتكرار اللازمة، ولكل نوع من هذه الأنواع دلالة ترتبط بالسياق الذي وردت فيه.

فإن تكرار مفردة من المفردات يكشف عن إحساس الشاعر لحظة الخلق الفني للنص، مما يشكل نوعاً من الموسيقى المتناغمة مع عاطفته، وتشبث الشاعر بالأماكن والأشياء واسم المحبوب والأصحاب له دلالته عند الشعراء، وعليه فإن تكرار الأفعال أو الأشياء أو الأدوات وغيرها يحدث توافقاً صوتياً ينسجم والحالة الشعورية والانفعالية التي يكون عليها الشاعر إبان عملية إبداع القصيدة،[٣٥] مما يعكس الموسيقى الداخلية في البيت، وهذا بالتأكيد يجسد إيقاع المشاعر والأحاسيس المنفعلة بالمشهد.

ولهذا يصُر الشاعر على تكرار تلك الكلمة في النص، لأنّه لا يمكن لأيِّ كلمة أخرى أن تحلَّ محلها وتؤدّي الوظيفة نفسها التي جاءت بها تلك المفردة، فلو اختار الشاعر وحدة أخرى غير تلك المفردة لتغيُّر المعنى لدى السامع، ومن هنا يرى بلو مفيلد: «أنَّ التعبيرات إذا اختلفت شكلاً فإنّها تختلف معنى أيضاً»[٣٦].

ومن جانب آخر فإن الشاعر وهو في موقف المعارضة للشعراء السابقين واقع تحت سلطة اللغة الكلاسيكية وهيمنتها بل و«عرفيّتها»، فلم يتحرّر منها تحرُّراً كاملاً، خصوصاً

٣٤- المصدر نفسه، ٢٩٤.

٣٥- التكرار في الشعر الجاهلي دراسة أسلوبية، موسى الرباعي، مجلة مؤته للبحوث والدراسات، المجلد الخامس، العدد الأول، حزيران، ١٩٩٠م : ١٦٨.

٣٦- الأسلوب والأسلوبية، كراهام هوف، ترجمة كاظم سعد الدين، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٥م ٢١

أنَّه مأخوذ بإحساس عميق لم يفسح له المجال باختيار كلمة مكان أخرى، وهنا أمر آخر بطبيعة الحال - ينبع من درجة ثقافة الشاعر، ووعيه بأدواته وامتلاكه لناصية اللغة، فينثال عليه القول انثيالاً، ويتدفق الكلام على لسانه تدفقاً، لم يترك له الوقت المناسب لانتخاب هذه الكلمة دون غيرها، ربَّما يتولَّد ذلك من إلحاحه على نقل تجربته الرؤيويَّة وفق هذا الأسلوب بإيثاره «لسمات لغوية على سمات بديلة»[٣٧].

وابن شهيد لم يبلغ حدَّ التعقيد والإبهام وكدّ الذهن الذي لا طائل وراءه، كما أنَّه لا تعوزه الأخيلة البعيدة المطارح، مع سعة ثقافته، وحدة ذكائه، ولعلّ أهمّ ما يميز بعض نماذجه الشعريّة، هو أنّها حافلة بصيغ التكرار كتكرار الفعل هززت، وهو فعل ماضٍ ورد في البيت بصورتين متشابهتين تَمَامًا، مع أنّه أسند إلى الأوّل كاف الخطاب، وهي في محل نصب مفعول به، وجرّدها من الثاني، كما في بيته الآتي:

هززتُك في نصري ضُحى فكأنّني   هززتُ وقد جئتُ الجبال حراءها

فتكرار (هززت) في البداية يجسد الإحساس بالخذلان، وتكرارها مرة أُخرى يؤكد هذا الإحساس بخيبة الأمل، وخصوصاً وقد سبقتها كأنَّ وهي من الحروف المشبَّهة بالفعل تفيد التشبيه ومعنى التوكيد. ولم يقتصر التكرار على اختيار الكلمات المتشابهة شكلاً، بل قد يأتي الشاعر بمشتَّقاتها نحو قول ابن شهيد[٣٩].

ميادينُ أفْراس الصِّبا ومَراتعُ   رتعْتُ بها حتى ألفْتُ ظباءها

نلاحظ أنَّ الشاعر يلجأ إلى أسلوب التكرار من خلال الاشتقاق، فهو يأتي بصيغة فعلّية تمثّلت في (رتعت)، وفي هذه الحالة فإنَّ تكرار هذه المفردة ليس ترفاً زخرفياً، أو تكلُّفا ممجوجاً مرهقاً، بل وردت اللفظة منسجمة مع السياق، ومعبرة عن الحالة النفسية والشعورية التي كان يعانيها الشاعر لحظة الإبداع.

٣٧- الأسلوب دراسة لغوية إحصائية، سعد مصلوح، الطبعة الأولى، دار البحوث العلمية القاهرة ١٩٨٠م ٢٣

٣٨- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٤٧

٣٩- المرجع نفسه: ٤٧.

ولنقف عند نموذج آخر من شعر ابن شهيد في القصيدة نفسها يقول:[40].

وَمـا هَـاجَ هَـذا الشَّـوْقَ إلاَّ حَـمَـائِـمُ بَـكَـيْـتُ لَـهَـا لَمَّا سَـمِـعْـتُ بُـكَـاءَهـا
تَـغَـنْ فـلا يـبْـعُـدْ بِـذِي الأيْـكِ عـاشِـقٌ بَـكَى بَـيْـنَ لـيْـلـى فـاسْـتَحتْ غِـنـاءَهـا

يكشف تكرار (بكى) عن البنية العميقة للعمل الفنّي، كما يعكس القوة الخفية الكامنة للتجربة الشعوريّة وإثرائها في النص، لأنَّها تحمل دلالات وإيماءات تجلَّت فيها آلام الشاعر ولهفته على فراق أصحابه، فولَّد بكاء الحمائم في نفس الشاعر شجى، لأنَّ كلا منهما يعاني الفقد، فالشاعر فقد (ليلى) التي لم يكثِّف ذكر اسمها على عادة الشعراء القدماء، ولكنَّه يورِّي عنها في قوله: (عوجا بدراتها) و (نحيي فناءَها) وفي هذا الخصوص يكسر الشاعر التوقيع المرتقب من تكرار اسم صاحبته، ولكنَّه لم يفعل ذلك فلا يلحُّ على ذكر اسمها في عموم ديوانه، بل أشار إليه مرَّة واحدة، ثم أَخْفَى التنويه به صراحة لكنَّه يظلُّ يشير إليه خلف الأحرف والكلمات كقوله:[41].

رأتْ شـدْنَ الآرامِ فِي زمَـنِ الـهـوى ولـمْ تـر لـيْـلـى فَـهْـي تَـسْـفـحُ مـاءَهَـا
خـلـيـلـيَّ عُـوجـا بـارَك الـلـه فـيْـكُـما بـدراتـهـا الأُولـى نُـحـيـي فـنـاءَهَـا

لاحظ كيف أنَّ ابن شهيد لم يستطع التخلص من التبعية للموروث الذي يملك كل مقومات القوَّة والسيطرة على الشاعر، فهذه الصور والمعاني والأخيلة بل والمعجم اللُّغوي ممَّا ألفناه عند الشعراء القدماء، ووعيناه بغزارة عندهم، وعهدناه بوفرة في أساليبهم. وهي تعد من الذخائر التي يمكن الانتفاع بها.

وفي نصٍّ آخر يختلف فيه الشاعر شعوريًا، لأنَّه في معرض الرثاء وهذا الموقف في الواقع يفرض على الشاعر تكرار اسم المرثي، ولهذا فإنَّ: «علم الأسلوب يقرر أنَّ نمط القول يَتأثَّرُ بالموقف»[42] الذي يعانيه الشاعر لحظة الخلق الفنّي، ولعلّ أبرز أمر في ضوء التأثر بالموقف هو معاناة الشاعر في مرضه، وفقده لأصحابه جميعا، فتشكّل هذه منابع الرؤيا الشعرية عنده، فالتجربة الشعورية في النص الآتي مأساوية في جوهرها حيث

٤٠- المرجع نفسه: ٤٧.
٤١- المرجع نفسه : ٤٧.
٤٢- مدخل إلى علم الأسلوب، شكري محمد عياد، الطبعة الأولى، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض ١٩٨٢م : ٧٤.

المرض، والموت، والبكاء، وانسكاب الأدمع ورداء العيش مطوي، كلّ ذلك جعلت الشاعر رقيق الطباع، محزونا، ففي هذه القصيدة أكثر من صوت، حيث صوت الشاعر، وصوت الليل في قوله: (قال الدّجى: مرَّ اللمائي، قال الليل: قارب ذا)، ومن أوضح النماذج على ذلك قوله[43].

أمِـنْ جـنـابـهـمُ الـنـفْـحُ الجنُوبيُّ — أسْرى فصاك به في الغوْر غاريُّ

فقُلْتُ والسُّقْمُ منْثورٌ على جسدي — يحْدُو الرّدى و رداءُ العيْش مطْويُّ

أهْدى اللمَّائي منْ أزْهارِ فكْرته — نشراً فقال الدُّجى: مرّ اللمّائيُّ

فقيْل: مَاتَ فقال الليلُ: قارب ذا — فانْهلَّ منْ مُقْلتي نوْءُ سماكيُّ

قد يحسُّ القارئ لأوَّل وهلة هذا الانفعال الشخصي النفسي الذي يكابده الشاعر، فهو مريض يشعر بالفقد في أيّة لحظة، وهو في تلك الحال من الداء العضال يفاجأ بخبر موت اللمَّائي، وكان أمراً جللاً، جسَّد من خلاله إحساسه بالموقف وانفعاله به، وهكذا فقد ألحَّ الشاعر على تكرار اسم اللمَّائي: ليبرز عمق الألم، وشدة الحزن معرباً عن قوة مأساته، وكما نعرف فالشاعر ذو نفس مرهفة مزَّقتها الأحداث بفقد الأحبَّة إذ يقول[44].

أفي كُلّ عام مصْرعٌ لعظيم — أصاب المنايا حادثي وقديمي

هوى قمراً قيْس بْن عيلانَ آنفاً — وأوْحش منْ كلْب مكانُ زعيم

فكيْف لقائي الحادثات إذا سطتْ — وقدْ كلَّ سيْفي منْهُمْ وعزيمي

وكيْف اهتدائي في الخُطُوب إذا دجتْ — وقدْ فَقَدتْ عيْناي ضوْء نُجُومي

مضى السَّلفُ الوَضاحُ إلاَّ بقيَّةً — كغُرَّة مَسْودِ القميص بهيم

فنفسه قد هدَّها ألم المرض العضال، مع إفلاس حتى شارف الإملاق، وكل ذلك جعله شاعراً ذا حسَّاسية مرهفة، رقيقاً بطبعه، ومن هنا فهو يحسُّ بالغربة والوحدة، بعد أن فقد في الدنيا إخوانه من غير أبيه، وقد عبَّر عن حالته ووحدته بقوله:[45].

٤٣- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله : ١٤٥.
٤٤- المرجع نفسه: ١١٩ - ١٢٠.
٤٥- المرجع نفسه : ١٤٥.

وَبِتُّ فَرْدَاً أُنَادي مُقْلَتِي شغفاً   كأنَّنِي فِي ثُقُوبِ الدَّارِ جِنِّيٌّ

ومن ألوان التكرار التي تكثر في شعره، هذا النمط الذي اصطلح عليه البلاغيون برد الأعجاز على الصدور تجلى ذلك في قوله:[٤٦]

وَيَصْرِفُ لِلْكَوْنِ ما فِي يديْه   وَمَا الكَوْنُ إلاَّ نذيرُ الفَسَادِ

إن الكلمتين اللتين وردتا في صدر البيت وعجزه متفقتان في اللفظ، بيد أنَّهما يحملان دلالات إيحائية متباينة وقد عبَّرَ بعض الدارسين عن ذلك بقوله. إنَّ العنصر الذي يتردَّد هو ذاته في المنزلتين، ويكون في المنزلة الثانية غيره في المنزلة الأولى. فليس الفرق بين الاستعمالين فرقاً مفهومياً وإنما هو تأثيري، وهو يعود إلى مسألة الحدَّة، فالتردُّد يتضمَّن تضاعف الحدَّة، والعنصر المردَّد أقوى من العنصر المفرد»[٤٧].

فلو قال الشاعر:

وَيَصْرِفُ لِلْكَوْنِ ما في يديْهِ   وما هُوَ (أي الكَوْن) إلاَّ نذيرُ الفساد

لخفَّت تلك الحدَّة الجامحة التي يريد الشاعر بثُّها وإبرازها للمتلقِّي، ومن هنا يأتي إلحاحه على هذه المفردة، فتكرَّرت عنده في العجز.

ومن صور التكرار الأخرى عنده تتمثل في أحسن مظاهرها في هذه القصيدة التي عدَّ الدكتور إحسان عباس شغفه بالجناس فيها أحياناً ضرباً من التكلُّف خارجاً عن حدّ الاعتدال كما في قوله[٤٨].

مُتَلفِّعٌ بحريره مُتَضمِّخٌ   بِعَبِيرِهِ مُتَرنِّحٌ بِفُتُورِهِ

متقدِّمٌ بمضائه مُتَلفِّعٌ   بِردائِهِ، مُتَكَلِّمٌ فِي عِيْرِهِ

مُسْتَفْتِحٌ لبيانِهِ ببنانِهِ   يهدي السلام إلى رجال عشيره

متنصِّبٌ كالغُصْنِ إلاَّ أنَّهُ   يهتزُّ مِنْ أعجازه وصُدُوْرِهِ

٤٦- المرجع نفسه: ٧١.

٤٧ محمد الهادي الطرابلسي، النص الأدبي وقضاياه عند ميشل ريفاتير من كتابه (صناعة النص) وجان كوهن من خلال كتابه (الكلام السامي) مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الأول، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، ١٩٨٤م : ٢٨.

٤٨- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٨٣ – ٨٤.

إنَّ من يستقرئ هذه الأبيات أو يسمعها، لا شك، فإنَّها تلفت نظره، بما يأسره هذا الترصيع الداخلي الإيقاعي، حين يقوم الشاعر بتكرار هذه الصيغ النحويَّة المتباينة الدلالات، المختلفة في بعض الحروف. وهي تقسم إلى ثلاثة أصناف. القسم الأول منها هي (متلفع، متضمخ، مترنح، متقدم، متكلم، متنصب)، فقد وردت على هيئة واحدة هي صيغة اسم الفاعل، المتساوية في الوزن، والمجموعة الثانية تضم الأسماء الاتية (حريره، عبيره، فتوره، عشيره، صدوره) جاءت على وزن فعول، إذا أهملنا الهاء - وتأتي المجموعة الثالثة وفق الصيغة الآتية: (ردائه، بيانه، بنانه، مضانه) فهي على وزن (مفاعلن) إذا أشبعنا حرف الهاء المكسور، وإذا وضعنا سكوناً على الهاء فتصبح الكلمة على وزن (فعولن) أو (مفاعل)، ومع كل ذلك فهذه المفردات وردت متجانسة وزناً متباينة صورة، وهذا التكرار الوزني أو تكرار الصيغة يكشف عن تكلُّف ورهق في البناء وتبدو عليه أثار التحلية اللفظية.

تكرار البداية :-

من يستقرئ ديوان ابن شهيد، لا يعثر فيه على نوع من التكرار الذي يسمى بتكرار الشطر أو البيت، الذي شاع كثيراً عند الشعراء القدماء، ولكنَّه في الوقت ذاته، يجد نوعا من التكرار، هو النمط المفرد أي تكرار حرف أو أداة أو اسم أو فعل أو غير ذلك كالمصادر، مما يحقق التماسك والتكامل، بل وتكون القصيدة وحدة متلاحمة من خلال هذا الربط بين أجزائها، وقد يخلق نوعاً من التوقع لدى القارئ، ممايثير سماعه، كما في قوله[49]

وكمْ لكَ مِنْ يومٍ وقفتَ بظلِّه ... وقدْ نازلتْنا الحادثاتُ إزاءها

ومنْ موقفٍ ضنكٍ زحمتَ به العدى ... وقدْ نفضتْ فيه العُقابُ رداءها

وكمْ أُمَّةٍ أنجدتَها وكأنَّها ... يَرابيعُ سدَّت خيفةً قُصعاءها

ومنْ خُطبةٍ في كبَّة الضنْكِ فيْصلٍ ... حسمتَ بها أهواءها ومراءها

يلاحظ في هذه الأبيات أنَّ الشاعر لجأ إلى أسلوب التعاقب، باستعمال تكرار البداية بوساطة تكرار كم الخبريَّة التي هي اسم ثنائي مبني على السكون يعبر به عن عدد مبهم

49- المصدر نفسه: 47 - 48.

القدر والجنس، وكرّر (من) حرف الجر مرتين، لكنّه في الواقع يكرر (كم) ضمناً، وكأنّه يريد أن يقول: (كم من الوقت) و(كم من خطبة)، وفي هذه الحالة يكون تمييز كم الخبرية مجروراً (بمن)[50] كما في التنزيل العزيز: كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله)[51] غير أنّ الوزن لا يستقيم بإضافة (كم) إلى بداية البيت، فاستعمل بدلها (ومن) وتلاها بمجرور.

إن هذا النمط من الاستعمال يكشف عن التلاحم بين الأبيات وربطها بعضها ببعض، فالأبيات الأول والثاني والثالث تؤكد نجدة الأمير لأبناء جلدته في أوقات المحن والنوازل، ويأتي البيت الثاني ليؤكد معنى الشجاعة الفائقة التي يتمتع بها عبد العزيز المؤتمن، ولكي تكتمل الصورة يأتي الشاعر بالبيت الرابع ليدعم حقيقة فصاحة الممدوح وبيانه الذي حسم بهذه الخطبة الخلاف والنزاع، وهذا التعاقب الظاهري بين (كم) و (من) ثم (كم) و (من) يحيل القصيدة إلى كتلة متلاحمة في بنائها، متماسكة في معانيها، ويطّرد هذا الاستعمال عند الشاعر في قصيدة أخرى، ليؤكّد هذه المسلمة جاء ذلك في قوله[52]:

فَمنْ ذا بِفَصْلِ القَوْلِ يَسْطَعُ نُوْرُهُ إذَا نَحْنُ نَاوأْنَا الألَدَّ المُنَاوِيَا

ومَنْ ذا رَبِيعُ المُسْلِمِينَ يَقُوْتُهُمْ إذَا النَّاسُ شَامُوهَا بُرُوْقَاً كَوَاذِبَا

لقد أكثر الشاعر من اسم الإشارة (ذا) مسبوقاً (بمن) الاستفهامية، وتدلُّ على معنى النفي في هذا الاستعمال كما في قوله تعالى: (ومن يغفر الذنوب إلا الله)[53] ثم يكرر في الشطر الثاني (إذا) مرتين، جاء بعدها الضمير (نحن) في البيت الأول، و(الناس) في البيت الثاني، وكلاهما يعرب فاعلاً لفعل محذوف يفسره المذكور، أو مبتدأ مرفوعاً وما بعدها خبره على رأي الأخفش. فالشاعر هنا ينفي أن يوجد غير الممدوح ممن يغيث الملهوفين ويفصل في المنازعات بنور قوله الساطع.

ولجوء الشاعر إلى هذا الأسلوب المألوف عند الشعراء، يؤكّد الحالة الشعوريّة لدى الشاعر ويعزّزها بهذين الشكلين المتلاحمين، وقد يجعل القارئ واقعاً تحت تأثير عنصر

٥٠- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين ابن هشام الأنصاري، حققه وعلق عليه د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، الطبعة الخامسة، دار الفكر بيروت، ١٩٧٩ ك ٢٤٣ - ٢٤٦.

٥١- سورة (البقرة) آية (٢٤٩).

٥٢- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٥٠.

التوقّع والتنبّؤ، بأنّه - أي الشاعر - سيذكر مزيداً من صفات الممدوح بتكرار (من) الاستفهامية واسم الإشارة (ذا) وموازنتهما بتكرار (إذا) في العجز. ومن النماذج الأخرى من التكرار هو استعمال أسلوب النداء في بداية كلّ بيت كما في قوله:[54]

يا جنّةً عصفتْ بها وبأهلها ... ريحُ النوى فتدمّرتْ وتدمّروا

يا منزلا نزلتْ به وبأهلهِ ... طيرُ النوى فتغيّروا وتنكّروا!

لمّا أراد ابن شهيد تصوير فداحة الخطب الذي ألمّ بقرطبة، وعرض رؤيته في هذا الملمّ النازل، إثر الفتنة البربريّة المبيرة، لجأ إلى تكرار حرف النداء، متّخذاً منه نقطة مركزيّة، لينطلق منه التعبير عن المشهد الجديد الذي ظهرت به قرطبة، بمعنى أنّ الرؤية الشاعريّة تنطلق من تكرار النداء المحور الرئيس ليكشف عن دلالات متباينة في كل مرة، وهكذا يلاحظ أنّه يلحّ على تكرار حرف النداء، متحسراً على تلك الأيام الماضية، يوم كانت قرطبة، مركز الراية، وأم القرى قرارة أهل الفضل والتقوى، وموطن أولى الأمر والدهي كما يقول ابن بسّام في الذخيرة[55] ففي النص الآتي ساق كثرة مفرطة من التجانس اللفظي ليشكل قطعة موسيقية حزينة تبدو عليها آثار الكآبة واللهفة يقول[56].

أيّام كانتْ عينُ كُلّ كرامةٍ ... مِنْ كُلّ ناحيةٍ إليْها تنظُرُ

أيّام كان الأمرُ فيها واحداً ... لأميرِها وأميرِ مَنْ يتأمّرُ

أيّام كانتْ كفُّ كُلّ سلامةٍ ... تسْمُو إليْها بالسّلام وتبْدُرُ

لو سلطنا الضوء على هذه المقطوعة، نجد لأول وهلة فيضاً من التجنيس في هذه الأبيات، حقق ثراء صوتياً، مما يخلق مزيداً من التلاحم مع الدلالة، بفضل ما فيها من تقارب صوتي وحرفي كما في البيت الأول والثالث، فقد وضع الشاعر كل كلمة إزاء مثيلتها في البيت الآخر، ليشكل توازناً تاماً.

٥٣- سورة (آل عمران) آية (١٣٥).

٥٤- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٧٧.

٥٥- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. ١ : ١ : ٣٢.

٥٦- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٧٧.

تتكون بنية المقطع في قصيدة (رثاء قرطبة) من تكرار (أيام كانت) بوصفها مركزاً تنطلق منه العبارة، إذ يعيد الشاعر الصيغة نفسها في صدر البيتين الأول والثالث، ويحصل انحراف بسيط في البيت الثاني بعد تحويل جس (كان) الفعل الماضي الناقص من المؤنث إلى المذكر، فأراد الشاعر أن يكسر رتابة الصورة، فغير جنس الفعل الذي هو البؤرة المركزيّة لينشأ منه هذا التركيب بأقسامه الفرعية، وهي اسم كان وخبرها وأشباه الجمل، ويختتم بالأفعال التي ترتبط بالجملة الرئيسة ألا وهي اسم كان. عين / تنظر/ كف/ تبدر/ الأمر/ واحدا.

أيام كانت ← عين كل كرامة من كل ناحية إليها تنظر

أيام كانت ← كف كل سلامة تسمو إليها بالسلام وتبدر

أيام كانت ← الأمر فيها واحداً لأميرها وأمير من يتأمر

نجد أنّ تكرار الشاعر للمفردتين (أيام كانت) ثلاث مرات، يمنح النص دلالة إيحائية وأسلوبية معاً، مما يشير إلى حالة الحزن، ويعبر عن حالة الندم لفقد كل تلك المظاهر البهية، وهكذا يستمر في هذا البث نفسه، إذا يتلاعب الشاعر هذه المرة بالألفاظ كقوله [٥٧]:

حَزني علىَ سَرَواتِها ورواتها وثقاتها وحُماَتها يتكَرّرُ

نَفسي على آلائها وَصفائها وَبهائها وسنائها تَتحسَّرُ

كبِدي على عُلمائها حُلمائها أُدبائها ظُرفائها تتفطَّرُ

استهلَّ الشاعر أبياته بهذه المفردات (حزني ، نفسي ، كبدي)، وكلُّها توحي بالحزن، وأردفها بألفاظ متناسقة وزناً وهيئة على فئتين متحدتين في الشكل، جمع فيهما كل ما يريد أن يعبر عنه، لتفريغ هذه الشحنة المأساويّة، التي اكتظَّ بها صدر الشاعر، وجاشت بها لواعجه، فقد استطاع ابن شهيد تقديم رؤيته بهذه الكتلة المتراصّة من المسميات، ليعرب عن نفحة الحزن العميقة والمسيطرة عليه، فنلاحظ أنّ تكرار مثل هذه المفردات ما هو إلا آهات يطلقها الشاعر من أعماق نفسه، وقد أشار بعض الدارسين إلى حقيقة تكرار بعض المفردات في بداية الأبيات بقوله: «نلحظ ظاهرة التكرار التي ترد دائماً بين الحين والحين

٥٧- المرجع نفسه: ٧٧.

حتَّى لتقع في صدور الأبيات كميزة من مميزات الأسلوب الرثائي، بجانب كونها ضرباً من الولولة والندب المثير»[٥٨].

ومن الجدير بالذكر أنَّ مثل هذا النموذج يكثر نظيره في الشعر الأندلسي، وبهذه الكثافة من المفردات المتناسقة، والمتلاحمة البناء، ولست مغاليا إن قلت. إنه مَرّتْ بنا نماذج من هذا النمط في الشعر القديم، وينطلق الشاعر من هذه البؤرة المركزية إلى فيض من المفردات، وهذا ما تؤكده (وظيفة هذا التكرار كما يبدو من تأمُّل نماذجه، إنَّ الشاعر يتخذ من العبارة المكرَّرة مرتكزاً، يبني عليها في كل مرة معنى جديداً، وبهذا يصبح التكرار وسيلة إثراء الموقف، وشحذ الشعور إلى حد الامتلاء)[٥٩] وليس بعيداً عن الجانب النفسي الذي كان عليه الشاعر في لحظة الإبداع، ومن هنا يمكن أن نستخلص بأنَّ تكرار هذه الألفاظ يعبر عن صدق تجربته، وحرارة عاطفته، وعمق إحساسه بالمأساة التي حلت بقرطبة.

تألُّق الصورة في شعر ابن شهيد

لقد كان موضوع الصورة ميداناً واسعاً خاض فيه نقاد العرب القدماء، فلا تكاد دراسة للشعر العربي قديمه وحديثه تفتقر إليه «إذا لا يمكن تصور شعر خال من الصورة»[٦٠] وابن شهيد واحد من الشعراء الأفذاذ الذين كرَّسوا جهودهم، للإتيان بالصور ذات الدلالات الموحية بالجمال، والألوان والحركة والحياة، وسنجد أنَّ هذه العناصر تتأزر لخلق صورة فنيَّة نابضة بالحياة، وذات دلالات معنويَّة سامية حيث (لا يكون لها كيان مستقلٌ مفارقٌ، بل كيان متصل من حيث دلالته على المعنى في داخل حركة السياق، وبمثل هذا الفهم لا يكون المَبْنَى بعيداً عن المعنى)[٦١].

٥٨ شعر الرثاء في العصر الجاهلي، دراسة فنية، مصطفى عبد الشافي الشوري، دار الجامعة بيروت، ١٩٨٣م ٢٤١

٥٩ أسلوب التكرار بين البلاغيين وإبداع الشعراء، شفيع السيد، مجلة إبداع، العدد السادس، السنة الثانية يونيو ١٩٨٤م : ١٥.

٦٠- فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، محمد زكي العشماوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٠م ١٦٩

٦١- مفهوم الشعر، جابر أحمد عصفور، دراسة في التراث النقدي، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٨م ٤٣٢

ولعل أكبر نقَّاد العربية اهتماماً بهذه القضية عَلَمَان هما. عبد القاهر الجرجاني في نظريته المسماة (بالنظم)، وحازم القرطاجني في عنايته بجمال الألفاظ وإحكام التأليف على أساس من مبدأ التناسب بين عناصر الصورة، إذ يقول. «إن الصورة إذا كانت أصباغها رديئة وأوضاعها متنافرة، وجدنا العين نابية عنها غير مستلذّة لمراعاتها، وإن كان تخطيطها صحيحاً»[٦٢].

ولكي يؤكد ابن شهيد مقدرته الفنية، دأب على معارضة كبار الشعراء ابتداء من إمرئ القيس، وطَرفة بن العبد، وقيس بن الخطيم، وأبي تمام، والبحتري، وأبي نواس، والمتنبي. أخذ يحاكي تلك النماذج العليا، ويترسم خطاها. وينسج على منوالها بعض صوره الرائعة، وقد كان شاعرنا موفقاً في مسعاه، والدليل على ذلك هو حصوله على الإجازة منهم جميعاً، ويعود نجاح صوره إلى أنّه كان يحكم بناءها كما في قوله[٦٣].

وإنيَ عَلَى مَا هَاجَ صدْرِي وغاظني   ليأمنني مَنْ كان عندي لهُ سِرُّ

فإن نجاح هذه الصورة لا يعود إلى كون الشاعر جعل صدره يهيج، ونفسه تغيظ، بل لأنه استهل بيته بقوله (وإني)، ودخول اللام في أول الشَّطْر الثاني لتصبح (ليأمنني)، ومن ثم قال (من) ثم لأنه قال. (سر) ولم يقل (السر) أو (أسرار) على سبيل المثال، ومَزيه أخرى أزرت هذه اللطائف تلك هي الفصل بين اسم إن وخبرها بقوله (على ما هاج صدري وغاظني)[٦٤].

ومن صوره الموفقة الأخرى ما ورد في هذين البيتين المبنيين في تركيب الصورة على الإضافة، ومن هنا يكمن سِرُّ نجاحها، لا في التشبيه الذي ابتعد عن المشبه به ففي قوله[٦٥]

وبَها البنفْسجُ قدْ حَكى بخضُوعه   وقُنُوّ لونٍ فِي سوادٍ مُشبع

خدَّ الحبيبِ وقدْ عَضضْتُ بجَنْبةٍ   فَشكَا إليَّ بأنةٍ وتوجُّع

٦٢- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، ١٩٦٦م : ١٢٩.

٦٣- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٧٥.

٦٤- دلائل الإعجاز، الإمام عبد القاهر الجرجاني وقف على تصحيح طبعه وعلق حواشيه السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت: ٧٧-٦٨.

٦٥- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٩٤.

لقد تجسد سرُّ براعة هذه الصورة وإضفاء نوع من الإلفة باستعمال الشاعر لهذا الإضافات الواحدة تلو الأخرى ولا ترجع لطافتها إلى هذا التشبيه المقلوب، الذي جعل البنفسج مشبهاً، والخد مشبهاً به، ولو عكس الصورة، لأصبح المعنى مألوفا، ويحذر الصاحب من الإضافات المركَّبة، فيقول: (إيَّاك والإضافات المتداخلة، فإنَّ ذلك لا يحسن. ولكنَّه إذا سلم من الاستكراه لطف وملح)[٦٦].

وابن شهيد كغيره من شعراء الأندلس والمشرق، كثيراً ما نراه في شعره يصف لنا مظاهر البيئة الأندلسية الخلابة مستعملاً في ذلك لغة سهلة بعيدة عن وحشية الألفاظ، والمعاني المبهمة أو المستغلقة، وهذه اللوحات الفنيّة تمثّل اصداءً هامسة، لا يكاد السمع يمسك بها، وعلى العموم، فقد اتضحت في شعره ظاهرة التقليد للمشارقة، وهذا لا يعني باية حال من الأحوال، قصوراً في مخيلته، أو تخاذلاً في موهبته، او انعدام قدرته على تحقيق الابداع واصالته في الخلق الفني، واستقلاليته بعد تفاعل المؤثرات المتنوعة، والعوامل الحضارية المختلفة، في ذلك الصقع الأندلسي القصي، وقد تتحقق حيوية الصور عنده من خلال تفاعل الشاعر مع واقعه الحياتي، وبيئته، وطبيعة نفسه الجانحة نحو التمرُّد واللهو والعبث والمجون، وخرق المألوف في العادات الاجتماعية والأخلاقية، وكثيراً ما يلجأ ابن شهيد إلى التشخيص بوصفه عنصراً خيالياً يساعد على بثّ الحياة في الظواهر الطبيعية، رغبة منه في الاندماج معها، والتوحد فيها لقد كانت البيئة الأندلسية ملاذ الشاعر، يختلف إليها؛ ليشرب تحت ظلال أشجارها الوارفة، ويتغنّى على ضفاف أنهارها المعشبة، ويتنسَّم عبير أزهارها الندي، وريحانه الاسر العبق، ولنقرأ هذا النموذج في وصف السحاب[٦٧]:

ومُرْ تحِزِ ألقى بذ الأثل كلكلاً	وحطَّ بجرعاء الأبارق ما حطَّا
وما زال يرْوي الثّرْب حتى كسا الرُّبى	درانك والغيْطان منْ نسْجه بُسْطا
ولمْ أر دُرَّاً بددتهُ يدُ الصبا	سواهُ فبات النوْرُ يلْقطُهُ لقْطا
وبتنا نُراعي الليل لمْ يَطْوِ بُرْدَه	ولمْ يجْر شيْبُ الصُبْح في فرْعه وخْطا

٦٦– دلائل الإعجاز: ٨٢.

٦٧– ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٨٩.

تـراه كـمـلـكِ الـزّنج في قُـرطِ كـبرِهِ | إذا رَامَ مَـشْـيـاً في تَـبَـخْـتُـرِهِ أبْـطـا
مُـطِـلاً عـلـى الآفـاقِ والـبـدرُ تـاجُـهُ | وقـدْ عـلَّـقَ الجَوْزَاءَ في أذْنِـهِ قُـرُطـا

يبدو لي أنَّ صورة الليل عند امرئ القيس ماثلة أمامه، ولعمري لقد أبدع ابن شهيد في نقش هذه الصورة النابضة بالحياة، والموحية بالحركة والألوان، لا أعتقد أنَّ فنَّاناً يبدع أفضل مما جاء به ابن شهيدفي هذا المشهد، ومن أمارات مهارته، عنايته بالصور لمشاهد الطبيعة، من غمام، وليل، وأزهار، وأشجار، وأنهار، وقصور، ورياح، وسماء، وورود وفواكه وغير ذلك، وكل ذلك لم يحصل بهذه الدقة، لولا صدق إحساس الشاعر؛ وتفاعله مع بيئته، ومهارته في التشبيه، وأناقته في الاستعارة ولعلَّ ذلك يذكرنا بقول أودري: «إذا نظر العاقل إلى مكونات الطبيعة بالنظر الصادق، أباحته أسرارها، ومنحته أنوارها، وبها يمتاز الأفراد العقلاء عن عامَّة البشر، ... ولم يضع القواعد واضعوها، إلا لنتعلَّم أنْ نوازن بين الأشياء ونقابلها بشبهها الطبيعي»[٦٨].

وهكذا كان ابن شهيد، صاحب البديهة الحادة، والذكاء الوقاد، جعل من الأرض عقب المطر بسطاً زاهية الألوان، وحبات الماء درأً بددته ريح الصبا، ومن بدائعه في هذه القصيدة تشبيه الليل بالزنجي في عظم جسمه، وغطرسته وكبره في مشيته، وإقامة مثل هذه العلاقة بين هذه العناصر المتباعدة دليل على قدرة الشاعر الفنية، وتمكنه من رسم هذه اللوحات الرائعة، ذات الأبعاد المتناسقة والمنسجمة معاً، مما ولَّد في نفوسنا إثارة وتطلعاً نحو هذا المشهد، جاء ذلك من «تفاعل عناصر الصورة وتلاؤمها مع بعضها، ومع التجربة الشعورية والجو النفسي العام، من أهم مقومات قدرتها وفاعليتها في التأثير والإثارة»[٦٩].

وعند إمعانِ النظر في شعر ابن شهيد الأندلسي، نلحظ أنه يستعمل الصور المجازية، إلى جانب الصور الواقعية، وقد يوظف في البيت الواحد صورتين: إحداهما مجازية والأخرى واقعية، وهذا أمر طبيعي، موجود عند الشعراء ففي قوله:[٧٠].

٦٨- منهل الوارد في علم الانتقاد: ١ : ٨٢ – ٨٣.

٦٩- الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، مجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٤م

٧٠- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله : ٤٦.

منـازلُـهـم تـبْـكـي إلـيْـك عـفـاءهـا   سـقـتـهـا الُـثـريّـا بـالـغـديّ نـجـاءهـا

في الشطر الأول من البيت صورة مجازية، تجسدت من خلال بكاء المنازل حيث جعل منها مخلوقاً يذرف الدمع على عفاء هذه الديار، وفي عجز البيت صورة مجازية أخرى، ما أكثر ما تجاذب الشعراء أهدابها، وكم تمنوا لديار محبوباتهم السقيا، وكان ابن شهيد صادق التعبير في تمثل هذه الصورة، لعدم خروجه عن حد المعقول، والإيغال في آفاق الخيال بقصد الإغراب»[٧١] وتتجلى كثير من صوره الواقعية في أوصاف الحيوانات الوحشية كوصف الذئب وفي هذا الشأن يعد ابن شهيد رائداً لهذا الوصف بين شعراء الأندلس، إذ لم نعرف أحداً سبقه إلى وصف الذئب من الأندلسيين الذين جاءوا قبله. أما ابن خفاجة فقد حذا حذوه في وصف الذئب، وكان شعر ابن شهيد في هذا الخصوص نابعاً من دقة إحساسه في الوصف، وبما كان يتدفق به جنانه من عبارات بديعة، أحسن الشاعر اختيارها، ووضعها في سياق شعري اسر، ينم عن لطافة ذوقه الشعري، وسمو خياله الذي فاق به أقرانه من شعراء الأندلس وربما بعض شعراء المشرق، ولنستمع الى إليه في قوله[٧٢]:

إذا اجْـتـاز عُـلْـويُّ الـريـاح بـأفـقـه   أجـدّ لـعـرُفـان الـصّـبـا يـتـنـسّـمُ

تـذكّـر روْضـاً مـنْ شـويْ وبـاقـر   تـولّـتـهُ أحْـراسٌ مـن الـذُّعْـر تحرسُ

إذا انْـتـابـهـا مـنْ أذْؤب الـقـفْـر طـارقٌ   حثيثٌ إذا ما استشعر اللّحظ يهمسُ

أزلُّ كـسَـا جُـثْـمـانَـهُ مُـتـسَـتّـراً   طَـيَـالسَ سُوْدَاً للدُّجَى وَهْوَ أطلسُ

فـدلّ عـلـيْـه لحْظُ خـبّ مُـخـادع   تـرى نـارهُ مـنْ مـاء عـيْـنـيْـه تُـقْـبسُ

البيتان الأول والرابع أصبحا محجة مسلوكة، ومضغه ملوكة، سبقه إليها الشعراء قبله الشَّنْفَرَى في قوله[٧٣]:

وأغْدُو على القوت الزّهيْد كما غدا   أزلُّ تـهـاداهُ الـتـنـائـفُ أطْـحـلُ

٧١- منهل الوارد في علم الانتقاد، ١ / ٧٩ - ٨٠.

٧٢- ديوان ابن شهيد الأندلسي. ٨٧.

٧٣- لامية العرب، نشيدالصحراء لشاعر الأزد الشَّنْفَرَي، شرحها وحققها محمد بديع شريف، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٨م. ٤١.

غـدا طـاويـا يُـعـارِضُ الـريـح هـافـيَـاً　　　يـخـوتُ بـأذنـاب الـشـعـابِ ويـعـسِـلُ

فالصورة الكلية عند الشاعرين مألوفة، ولها نظائر عند المرقش الأكبر، وكعب بن زهير، وحميد بن ثور، والفرزدق، والبحتري، والشريف الرضي[٧٤]. ومهما يكن من قول. فإننا لا يمكن أن نعد أبيات ابن شهيد تكراراً لما سبقها من نصوص، فوصف ابن شهيد ينبئ عن دقة وتفرد، بعيداً عن تسليط الضوء على مفاصل الصداقة وأسبابها، وهو ما دعا إليه الفرزدق في وصفه لذئبه بعدم الخيانة، ولم يصفه بكونه أصبح غرضاً لقسي نوازع، وطُعْمَةً لرهط جائع، كما هو الحال عند الشريف الرَّضيّ.

وقد يلاحظ أن ابن شهيد ركز على وصف حالات الذئب النفسية والمادية حين تمر بجانبه الرياح، وتذكره لمكان فيه بقر وغنم، وقد أقامت عليه حراس تتعهده من هذا المخادع القاتل، الذي تقبس النار من عينيه، حتى كأنهما جمرتان، ويبدو أن صفة احمرار عين الذئب قد اشترك في تحديدها الشعراء جميعاً القدماء منهم والمحدثون، العرب والأجانب، وبهذا فقد أشار الشاعر الفرنسي (الفرد دفيني) في قصيدته (موت الذئب) إلى أن (عينيه تتقدان بالشرر)[٧٥] وعليه فإن حظ الذئب من القول الشعري لا بأس به، لكن الشاعر المجلي هو الذي يبدع في رسم صورة فريدة لذئبه، لما يتمتع به من القوة الفاعلة في تفجير طاقات اللغة واستغلال تلك القوى الكامنة فيها، لبيان (أوصاف الذئب سواء ما كان منها متعلقاً بالصفات المعنوية، وتلمسه المواطن والمواضع التي يوجد فيها، وكيفية الحصول عليه، أو ما كان يتعلق منها بصفات الذئب الظاهرية، التي تتمثل في مظهر جسمه وأوضاعه في السير ولون جلده وعينيه ونظراته)[٧٦].

ومن جانب اخر نجد ابن شهيد الأندلسي يهتم بالصور المرئية أكثر من اهتمامه

٧٤ قراءة عصرية في أدب الذئب عند العرب، عناد غزوان، مجلة المورد، العدد الأول، المجلد الثامن، ١٩٧٩م ٨١.

٧٥- سامي الدهان، الذئب في الأدبين العربي والفرنسي، مجلة الرسالة، العدد الثاني عشر السنة الاولى، يونيو، ١٩٣٣ م : ٢٩.

٧٦- وصف الحيوان في الشعر الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، حازم عبد الله خضر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧ م : ٨١.

بالصور المسموعة، وذلك لفقدانه السمع، فأصبح أصَمَّ وقد أوضح هذه الحقيقة الدكتور إحسان عباس بقوله إنه تتساند الموسيقى الهادرة مع الصور المنظورة في شعره، ولكنه إلى الثانية أكثر ميلاً، فإذا تحدث عن الأصوات كانت مدوية أو مزمجرةأي قوية شديدة. ولعل لذلك صلة بثقل سمعه[٧٧].

وعلى الرغم من ذلك، ينبغي أن لا نغفل من حسابنا (أن الصور هي نتاج الحواس جميعاً، متعاونة ولا يجوز - إطلاقا - رد جمال الصور وروعتها إلى حاسة دون أخرى)[٧٨] وإذا كنا نميز بين الصور السمعية، والبصرية، والحسية (اللمس)، والذوقية، والشمية، فإن ذلك من قبيل تغليب الصورة السائدة في القصيدة على غيرها، فالحواس تؤدي كلها إلى مصدر واحد ذلك هو الدماغ مركز الحواس جميعاً.

وإن ابن شهيد كثيراً ما يمزج بين الحواس مزجاً تاماً، فيأتي بصور متعددة كما في هذا النموذج[٧٩].

ألا بـأبـي زائـري في الـعـتـمْ	بـوجْـه يُـجـلّـي سواد الـظُّـلَـم
تـكـتّـم بـالـلـيْـل فـي ظـلّـه	وهـل يُـمْـكِـنُ الصُّبحُ أنْ يَكْتَتِم؟
وقـدْ رقّ مـا وَرْد تـلـك الخُدُود	بـمـا سـال مـن مـسك تـلك اللمم
فـقـلْـت: مـن الـزائـري؟ والـدُّجـى	يـسُـدّ الـعُـيُـون بـثـوبٍ أحـم؟
فـأبْـصـرْتُ وجْـهـا حـكـاهُ الـهـلالُ	وثـغْـراً حـكـى الـدُّرَّ لَمّا ابْتَسَم
فَـقَـال بَـلْ الـعَـفْـوُ يـا سـيـدي	وَقـبَّـلـنِـي مِـنْ بـعـيـدٍ وصـم
فـبـتُّ عـلـى بـرْد طـيـب الـرُّضـا	بـه أُسـر بـلـيـلـي وإن لُـم ائـم

فالصورة السائدة في هذه الأبيات هي الصورة البصريَّة، ومع أنَّها تمتلك سلطة قسريّة بطغيانها وغلبتها على غيرها من الصور، ومع ذلك نجدها تتداخل مع صور أخرى ففي

٧٧- تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة: ٢٩٩.

٧٨- الصورة في شعر بشار، عبد الفتاح صالح نافع، دار الفكر، عمان، ١٩٨٣م : ١٣٣.

٧٩- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ١٢٩ - ١٣٠.

البيتين الأولين يركّز الشاعر على حاسة البصر، في الوقت الذي يعتمد في البيت الثالث على حاسة الشم، تتبعها الصورة السمعيّة في البيتين الرابع والخامس، وترد الصورة الذوقيّة في الأبيات السادس والسابع، وهكذا تتساند الصور وتتآزر في قصيدته هذه، ويبدو أنّه يتدرج فيها من الأهم إلى المهم إلى ما دون ذلك.

ولعل من أطراف الصور السمعيّة والشميّة هي الصورة التي رسمها في رسالة جوابيّة وجّهها إلى الوزير أبي مروان بن إدريس الجزيري يقول منها[80]:

يا سيّداً أرجت طيْباً شمائلُهُ ... وشاكلتْ شعْرهُ حُسْناً رسائلُهُ

الوردُ عهْداً ونشراً صنْوُ عهْدك لا ... تُنسى أواخرهُ طيباً أوائلُهُ

فالعُودُ يخفقُ والمزمارُ يتبعُهُ ... وهاجرُ الرّاح قدْ هاجتْ بلابلُهُ

يصور الشاعر هنا سجايا ممدوحه الوزير ومناقبه، وقد عمّت فضائله بين الناس، كما يفوح شذى الورد، ويعبق ريّا الزهر، وأنّ أدبه الشعري والنثري على حدٍّ سواء من حيث الجودة الفنيّة، وبالمناسبة فإنّ هذه الأبيات تمثل بدايات حياته الفنيّة، يوم كان في الثانية عشرة من عمره، وفي ضوء ذلك تتجلّى مخايل الذكاء في هذا النموذج، إذ عرض فيه صورة الوزير عرضاً رقيقاً، رقّة الهواء، وعذوبة الماء، فما أحلى وانق هذه الألفاظ التي اختارها الشاعر، لتناسب الوصف الذي يصبو إليه، ولهذه الأبيات علوق بالقلب فما هو السّرُّ في ذلك؟ إنّه لم يعد بسبب الوزن والقافية، أو استيفاء المعنى كاملاً، أو أنَّ جمالها يعود إلى اجتماع هذه العناصر، غير أن (سر التأثير إعطاء المعنى حقهُ من الألفاظ، وحسن التركيب، والوزن والقافية، والجمال الطبيعي، بحيث أنّه لو أبدل لفظاً بلفظ اخر، فقد تأثر الكلام أو بعضه)[81].

ولهذا نجد ابن شهيد موفقاً في اختيار هذه المفردات، لتتلاءم مع شمائل الممدوح، بحيث جعلها تفوح عطراً وتعبق شذى، فكانت لفظة الورد مؤتلفة مع المعنى الذي أراده الشاعر، لتدل على الفوح والنشر، كأخلاق الممدوح، فأعطى الوزير صفة الورد الفوّاح الذي تهش

٨٠- المرجع نفسه: ١٠٨.

٨١- منهل الوارد في علم الانتقاد ١ : ٧٤.

له النفس، لطيب عرفه، وجمال منظره، واستعماله لهاتين المفردتين (أواخره / أوائله)، يحققّ بذلك تطابقاً، يوحي بأنَّ المدوح حسن النقيبة محمود السيرة أولاً وأخراً، وفي البيت الأخير صوَّر الشاعر مجلس الأنس في الوقت الذي كان فيه العزف بالعود مصاحبا للمزمار، وقد هاجت بلابل هاجر الراح، لاحظ هذا اللعب بالألفاظ في خلق حالة تجانس بين هاجس / وهاجت لتقرير المعنى وتوكيده، قدم ابن شهيد صوراً مختلفة الحواس أتّكأ فيها على الكلمات مثل: سيداً، شمائله، طيباً، حسناً، رسائله، العود، والمزمار، معتمداً في ذلك على الألفاظ الموحية بالرقّة والجمال والرفعة، فتحقّقت موسيقى رقيقة عذبة تنسجم مع غرضه من الوصف، فاختيار المفرده (سيّداً) تشير إلى المدوح بشيء من الإكرام والإجلال، كما توحي اللفظة (حسناً) بالجمال والبسطة والأريحية، على خلاف ما عُرف عنه بعنايته بالموسيقى الهادرة الصاخبة، ولعل السبب يكمن في أنَّ الشاعر أنشد هذه القصيدة وعمره اثنتا عشرة سنة، وربّما قبل أن يصاب بالصمم، ولهذا كانت موسيقاها عذبة بعيدة عن التكلُّف والتصنُّع والتقليد، ثم مطاوعة القريحة والجري مع الطبع[82] ونستقْرئ صورة أخرى في مستهل ديوانه، إذ خلط فيها بين المدح والهجاء يقول فيها[83].

أحـلَلْـتـنـي بـمَـحـلَّـة الجوْزاء ... ورويْـتُ عـنـدك مـنْ دم الأعْـداء

ورأيـتـنـي كـالصَّـقْـرِ فـوق مـعـاشـر ... تـحـتـي كـأنَّـهُـمْ بـنـاتُ الماء

لا يـرحـمُ الـرحـمـنُ مصـرعَ مـارقٍ ... عَـبَـثـتْ بَـطـاعـتـهِ يَـدُ الأهْـواء

تتجلّى في هذه الصورة مكانة الشاعر، وما يتمتَّع به من خطوة عند المدوح، وارتفاع في الشأن وبلوغ الأمنية ، اعتمد فيها على المقابلة بين عنصرين من عناصر الصورة، فالصورتان متناقضتان هما. صورة الفقهاء الذين يصفهم للمارقين وأنَّ حياتهم أصبحت نكدا عليهم، وصورة الشاعر وإخوانه المشرقة تمثّلت بـ (وحملتني كالصقر فوق معاشر)، التي توحي بالقوة والرفعة، بل المكانة السامية عند المدوح، وأمّا قوله «تحتي كأنّهم بنات الماء» معنى يشير إلى الضعف والانخفاض والخضوع، كما يتضمّن معنى السخرية والتهكم بالفقهاء (فالتحت) نقيض (العلو / الفوق)، وهو يدلُّ على الاستخذاء والدونية.

82- المرجع نفسه، ١ : ٧٤.

83- ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله: ٤٥.

بينما تدل المفردة (فوق) على السموّ والقدرة والقوّة انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[84] لقد كان الشاعر موفقاً في عرض هذه الصورة البصرية، فالعناصر. محلة الجوزاء، الأعداء، الري بالدم، الصقر، بنات الماء، النجوم والأصحاب كل هذه الأشياء مما يرى ويدرك بالبصر والعقل.

تقوم هذه الصورة على تكرار الحروف والكلمات المتشابهة شكلاً، حيث يشتقُّ مفردة من أخرى تعزيزاً للمعنى وتقوية له، ففي البيت الأوّل يشتقُّ من الفعل (أحللتني) الاسم (محلَّة) ليؤكّد على عظم منّة الممدوح عليه حين وضعه في مكانه المناسب، معبراً عن تلك الدلالة برفعه إلى مناط الجوزاء، كما يصوغ في البيت الثالث من (يرحم) الاسم (الرحمن)، وكان ابن شهيد مُغْرًى بالجناس. وعلى صعيد تكرار الحروف نجده يكثر من تكرار حرف الحاء، وهو حرف احتكاكي لا يكاد بيت يخلو منه، إذ يكرره الشاعر مرتين في كل بيت من الأبيات: الأول، والثاني، والثالث. والشاعر لا يهدف من هذا التكرار إلى اللعب بالكلمات، بقدر ما تحدوه الرغبة في تأكيد الإحساس، وربط جوانب الصورة بعضها مع بض، فقد جاءت هذه الحاءات بصوتها الذي يشبه الحفيف، لتخدم الجو العام في القصيدة. فهي أشبه بصوت خفق الجناح في الرياح... وأقرب إلى أصوات وهمهمات المحتشدين من إخوانه بباب الممدوح بانتظار معروفة ونواله[85].

فالصورة الكليّة تمثّل إنعام الممدوح على الشاعر إذ أحله الجوزاء، وهو مكان سام ومرموق، وفي الشطر الثاني من الصورة يمثل كرم الممدوح من ناحية وفروسيته من ناحية أخرى، وهذا ما أكّده النقد القديم، وهو المدح بالفضائل النفسيّة، وهي العقل، والعدل، والشجاعة، والعفة. فالمادح بها محمود، والمادح بغيرها مذموم، وهذا التشكيل مألوف في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي وحتى وقتنا الحاضر، لا أحد يذم الكرم أو يمدح البخل، وقد سبقه إلى هذه الصورة الحطيئة حين مدح علقمة بن علاثة بقوله:[86]

٨٤- الاية (١٠) سورة (الفتح).

٨٥- الصورة في شعر بشار: ١٤٠.

٨٦- ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني، تحقيق نعمان محمد أمين طه، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٧م : ٢٣٧.

يداك خليج البحر إحداهما دمٌ ... واخداهما جُوْدُ يفيضُ ونائلُ

وقد عكس بشّار بن برد الصورة حين يقول:[87]

إلى فتى تسقى يداه الندى ... حيناً وأحياناً دمَ المُذنب

وما أكثر أمثال هذه الصور في الشعر العربي القديم، لتعلقها بحايتهم، وارتباطها ببيئتهم ومثلهم وقيمهم التي تدعو إلى التمسك بها والإعلاء من شأنها.

وخلاصة القول إن ابن شهيد يعد من الشعراء المبدعين، الذين تعاملوا مع الشعر معاملة المقتدرين، وتصرّف فيه تصرُّف المطبوعين، فكثير من صوره تكشف عن موهبة فذة، وقدرة على الإبداع خلاّقة كقوله:[88]

فكأنَّ النُّجُوْم في اللَّيل جيْشٌ ... دخلُواْ للكُمُون في جوْف غاب

وكأنَّ الصَّباح قانصُ طيْرٍ ... قبضتْ كفُّهُ برجْل غُراب

ولقد حاول ابن شهيد جاهداً أن يأتي بالصورة المبتكرة، الموحية كما في أبياته السابقة التي يستعمل فيها التعبير الموحي بأسلوب فنيّ بارع، وهو يتحدّث عن الليل والصباح حديثا غير مباشر، وإنّما يعبّر عنهما بطريقة إيحائية مؤثرة بليغة. «ففي البيتين صورتان هما الغاية في الطرافة، وصورة الصباح منهما تدل على دقّة عجيبة في الرسم والتجسيم معا»[89]

87- ديوان بشار بن برد، جمعه وشرحه وكمله الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الجزء الأول. الشركة التونسية للتوزيع، والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٦م : ١٧٣.

88- ديوان ابن شهيد ورسائله. ٥٧.

89- تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، ص ، ٢٩٨ - ٩٩٠.

* W. Jackson Bate The Burden of the past and the English poet Cambridge Massachusetts : the I Belkna press o Harvard up 1970 p.4

Abstract

LANGUAGE AND IMAGE IN IBN SHAHAID'S POEMS

KHALID LAFTA AL-LAMMI

This article aims to find out the artistic factors which are displayed in the poetry of Ibn Shahaid Al-Andulasi, starting from his poetic language, part of which was an imitation of the conventional patterns. Ibn Shahaid tried to prove his individuality to copying conventional patterns and meanings, and his poetic lexis is full of ancient vocabulary. On the other hand, Ibn Shahaid kept himself free from imitation and was successful in inventing new, vivid images. His poetic language is very explicit and far from ambiguity and complexity, although he uses all types of repetitions, except the repetition of hemistich and line, in his poetry. The article concludes by stating that Ibn Shahaid is an eminent artist who uses brilliant images and substantial devices to construct his poetic expressions.



البلاغة عند العلوي (٧٤٩ هـ)

بين التنظير والتيسير

الدكتور

بن عيسى باطاهر*

* أستاذ البلاغة المشارك في جامعة الشارقة

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى استجلاء معالم المنهج البلاغي عند يحيى بن حمزة العلوي (٧٤٩هـ) الذي يعدّ أحد أشهر البلاغيين في القرن الثامن الهجري، ويعد كتابه الطراز من أفضل كتب البلاغة مادّة وتنظيمًا وتيسيرًا بعد كتابي عبد القاهر الجرجاني «الدلائل والأسرار».

وقد اعتمد العلوي في دراسة علوم البلاغة على منهج فريد جمع فيه بين المدرسة الأدبية والمدرسة الكلامية، مستفيدًا من المصادر الأساسية في هذا العلم، وقد عُني عناية شديدة بتحديد المصطلحات البلاغية، كما اهتم بالشواهد والأمثلة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وكلام الإمام علي رضي الله عنه وبالأدب وفنونه النثرية والشعرية، وبهذه العناية بالنصوص المختلفة ابتعد العلوي عن التعقيد والجفاف اللذين نجدهما عند السّكاكيّ والقزويني وغيرهما من الشرّاح والملخّصين.

ومنهج العلوي في تناول المسائل البلاغية قائم على الترتيب البديع الذي سار فيه على نهج الأصوليين، فقسم كتابه إلى مقدّمات، ومقاصد، وتتمّات، كما أنه تميّز عن المناهج الأخرى في الجمع بين علوم البلاغة وإعجاز القرآن، وهو بمنهجه هذا يعدّ من أبرز البلاغيين القدامى الذين سعوا إلى تسهيل الدرس البلاغي وتيسيره من حيث المنهج، والموضوعات، والمصطلحات.

مقدمة

تباينت مناهج البلاغيين القدماء في تناول الدرس البلاغي، وقد توزّعت على تنوّعها وتداخلها في مراحل ثلاث لا يمكن الفصل بينها بحدود فاصلة، وقد كانت أولى هذه المراحل تلك التي عُنيت بدراسة الإعجاز القرآني والسعي إلى تعليله لغويًا وبيانيًا، ولعلّ أبرز من مثّل هذا الاتجاه الجاحظ (٢٥٥ هـ)، والرمّاني (٣٨٦هـ)، والباقلاّني (٤٠٣هـ)، ثمّ جاء الإمام عبد القاهر الجرجاني (٤٧١، أو ٤٧٤هـ) في القرن الخامس الهجري فبدأ مرحلة جديدة في مجال الكشف عن المفاهيم البلاغية، وتصنيف المصطلحات وتحديدها، وتعليل نظرية النظم وتفسيرها، وكانت هذه المرحلة مرتعًا خصبًا لأغلب الدراسات التي جاءت بعدها، ولا سيّما في مدرسة السكاكيّ (٦٢٦هـ) الذي بدأت على يديه مرحلة تقعيد القواعد، وتوزيع المصطلحات في مباحثها المحدّدة في علمي المعاني والبيان، واستمرت التبعية لهذه المدرسة في مناهج البلاغيين بعد ذلك، وقد كان للتلخيص الذي صنعه القزويني (٧٣٩هـ) تأثير كبير في الدارسين الذين جاءوا بعد ذلك، وكانوا في أكثرهم من الشرّاح والملخّصين، وكان بعضهم من المجتهدين الراغبين في الإضافة والتجديد من أمثال ابن الأثير (٦٣٧هـ)، وحازم القرطاجنّي (٦٨٤هـ)، والعلوي (٧٤٩هـ).

وقد استفاد هؤلاء البلاغيون المتأخّرون من تلك المراحل السابقة، فجاءت دراساتهم لعلم البلاغة عامرةً بمادة بلاغية أكثر تنظيمًا وترتيبًا لتلك المسائل والآراء والنظريات التي توصّل إليها السابقون، وقد تركوا فيها من النظرات والإضافات ما لا يمكن إهماله أو تجاوزه والتغاضي عنه.

ولعلّ الإمام يحيى بن حمزة العلوي (٧٤٩هـ) صاحب كتاب «الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» أحد الذين استفادوا من معارف عصره في علم الكلام والأصول، وعلوم الشريعة، وأضاف إليها معرفة واسعة بالمصادر الأساسية في علوم العربية، تلك المعرفة التي استثمرها في دراسة علم البلاغة وقضية الإعجاز بمنهجية خاصّة أهّلتهُ ليكون أحد أئمة البلاغة في عصره.

وقد تناول الدارسون بلاغة العلوي بالدراسة والبحث، وهو يُصنّف في الغالب ضمن المدرسة الكلامية التي اتبعها السكاكيّ، كما أنّه صُنّف ضمن المدرستين الكلامية والأدبية،

ولكنّ هذه الدراسات على أهمّيتها لم تعط العلوي حقّه من الدراسة والاهتمام كما نال غيره، ولم يُوضَع في مكانته التي يستحقها مع كونه أحد أئمة البيان في عصره، وأحد الذين اتّجهوا إلى تيسير علوم البلاغة في القرن الثامن الهجري، مستفيدًا في ذلك من مصادر بلاغية مختلفة ولا سيّما كتاب المثل السائر لابن الأثير.

وقد جاءت هذه الدراسة لتكشف عن أبرز معالم المنهج البلاغي عند العلوي وأهدافه، وملامح التجديد فيه، ولتعرض بعضًا من آرائه ونظراته في مسألة تيسير قواعد البلاغة، ومحاولة تبسيطها بطرائق الإيضاح والبيان في عصره، ولتبيّن موقفه من قضية إعجاز القرآن، ولتصل إلى معرفة مدى ملاءمة هذه الآراء والنظرات للاتجاهات الحديثة في مجال تيسير علوم البلاغة.

القسم الأول: التنظير البلاغي عند العلوي

١- العلوي إمامُ البلاغة في عصره:

الإمام المؤيّد بالله يحيى بن حمزة العلوي (٧٤٩هـ) من أكابر علماء اليمن، وأئمة الزيدية في القرن الثامن الهجري[١]، جمع الكثير من العلوم والمعارف، وصنّف الكتب والرسائل في مختلف الفنون مما يضعه في مرتبة العلماء المجتهدين، وهو عند الزيدية يناظر الفخر الرازي عند الأشاعرة، عُرف بالتواضع والاعتدال، والإخلاص والمجاهدة في نصرة الدين، قال عنه الإمام الشوكاني: «له ميلٌ إلى الإنصاف مع طهارة لسان، وسلامة صدر، وعدم إقدام على التكفير، والتفسيق، والتأويل، ومبالغة في الحمل على السلامة على وجه حسن، وهو كثير الذبّ عن أعراض الصحابة المصونة رضي الله عنهم»[٢] وقد قال العلوي عن جهاده وعلمه: «والله يعلمُ - وكفى به عليمًا - أنّا لا نريد من الدنيا نيل لذّاتها الممزوجة بالكدر، ولكنّا نريد إقامة الدين، وإظهار كلمة المسلمين، ونشر العلوم وبثّها، وقمع رأس الباطل وأهله، وقد بذلنا جهدنا، وأنفسنا، ونفائسنا لله وفي سبيله، طالبين مرضاته، وقائمين بتأدية مفروضاته»[٣].

ترك العلوي مكتبةً غنيّة من المصنّفات والرسائل في علوم كثيرة منها: علم الكلام، والفقه وأصوله، والحديث والزهد، والنحو والبلاغة، وفي فنون أدبية أخرى، وهو معروف بين الدارسين والبلاغيين على وجه الخصوص بكتابه «الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز»[٤]، وهو كتاب جليل في علوم البلاغة وفنونها، وله في تلخيصه كتاب اخر لا يزال مخطوطاً أسماه «الإيجاز لأسرار كتاب الطراز»[٥]. وهذان

---

(١) انظر ترجمته في البدر الطالع - محمد بن علي الشوكاني، ط دار المعرفة بيروت، ج٢ ص ٣٣١ - ٣٣٣، وفي الأعلام - خير الدين الزركلي، ط دار العلم للملايين بيروت ج ٨ ص ١٤٣ - ١٤٤، وله ترجمة مفصّلة في كتاب الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية - أحمد محمود صبحي - ط ١ منشورات العصر الحديث ١٩٩٠م

(٢) البدر الطالع: ج٢ ص ٣٣٢. وللعلوي رسالة جليلة في الذبّ عن الصحابة بعنوان: الرسالة الوازعة للمعتدين عن سبِّ صحابة سيّد المرسلين - ط ١ - مكتبة دار التراث - صنعاء ١٩٩٠م.

(٣) رسالة بعنوان: جواب الإمام لرجل من الشام يسأله عن أحواله ومصنّفاته (مخطوط)، مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، مجموع ١٠٦ ورقة رقم: ١٨١.

(٤) طبع بمطبعة المقتطف القاهرة سنة ١٩١٤م.

(٥) مخطوط، وتوجد نسخة منه في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء برقم بلاغة ١.

الكتابان من أفضل كتبه اللغوية مادةً وأسلوبًا، وقد ذكرهما العلوي في رسالة له يتحدّث فيها عن أحواله ومصنّفاته، إذ قال: «ومنها (أي من مصنّفاته) كتبٌ في علم البيان، منها الطراز في علم حقائق الإعجاز (جزأن)، يشتمل على نكت وغرائب في علم البيان، ويحتوي على الدقائق الشعرية، ومحاسن الاستعارة، والتمثيل، وطرق علم البلاغة، ومنها الإيجاز (جزأن)، يشتمل على تحقيق علوم المعاني وعلوم البيان، وعلى ذكر أنواع البديع، بما يكون وصلة إلى معرفة حقائق إعجاز القرآن، وهو كتاب بالغ في فنّه، مستحسن في طريقه ومستسنّه، لا يعقلهُ إلاّ من ضرب في علم البلاغة بعلم وافر»[٦]، وقد حظيَ كتاب الطراز بعناية بعض الدارسين، الذين كتبوا عن منهجه، وقيمته العلمية، وتصنيفه في مكتبة البلاغة العربية[٧].

إنّ الاطلاع على كتاب الطراز يعطي القارئ فكرة طيّبة عن الجهد الذي بذله العلوي في تأليفه، فالكتاب متميّز في منهجه وأسلوبه ومادته العلمية، ولعلّه من أفضل كتب البلاغة وأكثرها استيعابًا للمادة البلاغية بعد كتب الإمام عبد القاهر الجرجاني، ويؤيد هذا الرأي ويدعمه ما ذكره «محمد رشيد رضا» في مقدّمة تحقيقه لكتاب «أسرار البلاغة»، من أنّ كتاب الطراز من أفضل كتب البلاغة بعد كتب عبد القاهر الجرجاني، قال: «أمّا كون عبد القاهر هو واضع الفنّ ومؤسسه، فقد صرّح به غير واحدٍ من العلماء الأعلام، أجلّهم قدرًا، وأرفعهم ذكرًا، أمير المؤمنين، محيي علوم اللغة والدين، السيد يحيى بن حمزة الحسيني صاحب كتاب الطراز في علوم حقائق الإعجاز، فقد قال في فاتحة كتابه هذا، وهو من أحسن ما كُتب في البلاغة بعد عبد القاهر ما نصّه...»[٨].

ويشير أحمد مطلوب إلى أنّ الطراز من أفضل كتب البلاغة منهجًا وتحليلاً للنصوص في القرن الثامن الهجري، يقول: «إنّ كتاب الطراز تميّز عن غيره من كتب البلاغة المتأخرة؛ لأنّه مزج بين العلم والأدب، ولذلك كان من أحسن كتب البلاغة في القرن الثامن للهجرة،

---

(٦) رسالة في جواب الإمام لرجل من الشام يسأله عن أحواله ومصنّفاته: ورقة رقم: ١٨٣.

(٧) من أبرز هؤلاء الدارسين: بدوي طبانة في كتابه «البيان العربي»، وشوقي ضيف في كتابه «البلاغة تطور وتاريخ»، وأحمد مطلوب في كتابه «مناهج بلاغية».

(٨) أسرار البلاغة – تحقيق محمود محمد شاكر، ط ١ مطبعة المدني جدّة ١٩٩١م ص ١٣.

لما فيه من ضبط لقواعدها، وأمثلة رائعة مختارة، وتحليل يدلّ على فهمٍ لأساليب العرب»[٩].

وقد أشاد بدوي طبانة كذلك بكتاب الطراز ومادته الغنية، وأسلوبه الجميل في تحليل النصوص[١٠]. غير أنّ شوقي ضيف في دراسته لتاريخ البلاغة العربية انتقد منهج العلوي، وانتقص من قيمة كتاب الطراز فقال: «يتّضح من عرضنا لهذا الكتاب أنّه مزاوجة بين مباحث ابن الأثير، ومدرسة الفخر الرازي والسكّاكي، وهي مزاوجة تنقصها الدّقة والنظرة الفاحصة، حتى ليتحوّل بها الكتاب إلى خليط من الاتجاهات والاراء، وهو خليط صُبغ بصبغة علم أصول الفقه، لا بما أدخله في بعض جوانبه من مباحث الأصوليين فحسب، بل أيضًا بما أردف فصوله من تنبيهات، وإشارات، ودقائق، وما دار فيه من كلمة أحكام، وكأنّنا بإزاء أحكام فقهية»[١١].

وهذا الرأي الذي أبداه شوقي ضيف في كتاب الطراز الذي نهج صاحبه فيه نهج الأصوليين والفقهاء، وزاوج بين مدرستي السكاكي وابن الأثير، رأي يحتاج إلى مراجعة، فإذا كان العلوي قد زاوج بين المدرسة الكلامية والمدرسة الأدبية، وتأثّر بمناهج الأصوليين لكونه من الفقهاء المجدّدين، فذلك منسجمٌ تماماً مع الأهداف التي التزم بها في مقدمة الطراز، وأمّا افتقار منهجه إلى الدقة والنظرة الفاحصة فأمرٌ لا دليل عليه، ذلك أنّ مزايا هذا الكتاب كثيرةٌ، وتلك المزاوجة بين المنهجين الأدبي والكلامي غير مفتقرة للدّقة والمنهجية، بل هي منضبطة - فيما يبدو - بمنهج مقصود قائم على الاستفادة من علم الكلام في تحديد المصطلحات، ومناقشة المفاهيم، ومحاورة البلاغيين السابقين، والاستفادة من المنهج الأدبي في تحليل النصوص والشواهد، وعرض القضايا العويصة بالأسلوب الأدبي المناسب.

وقد استطاع العلوي بهذه المزاوجة الاستفادة من المصادر المختلفة التي سبقته، ومن ثمّ عرض مسائل هذا العلم الذي بدأ يتّجه إلى التعقيد والوعورة في بعض جوانبه، بما يحقّق التسهيل والإيضاح اللذين وعد بهما في مقدّمة كتابه الطراز.

---

(٩) مناهج بلاغية، ط١ وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٣م، ص ٢٧٤.

(١٠) انظر البيان العربي، ط٧ دار المنارة جدّة، ص ٣٤٥، ٣٤٦.

(١١) البلاغة تطوّر وتاريخ، ط ٩ دار المعارف القاهرة (د. ت)، ص ٣٢٣.

٢- أهداف الدرس البلاغي عند العلوي

هدف العلوي من دراسة البلاغة إلى تزويد تلامذته بالمعرفة البيانية التي تساعدهم على قراءة تفسير الكشاف للزمخشري (٥٨٣هـ)؛ وذلك لمعرفة ما عزّ مطلبه من أسرار الإعجاز في القرآن، فقد قال في بيان غرضه من الخوض في هذا الفن «إنّ الباعث على تأليف هذا الكتاب هو أنّ جماعة من الإخوان شرعوا عليّ في قراءة كتاب «الكشاف»، تفسير العالم المحقّق أستاذ المفسرين، محمود بن عمر الزمخشري؛ فإنّه أسّسه على قواعد هذا العلم، فاتّضح عند ذلك وجهُ الإعجاز من التنزيل، وعُرف من أجله وجهُ التفرقة بين المستقيم والمعوج من التأويل، وتحقّقوا أنّه لا سبيل إلى الاطلاع على حقائق إعجاز القرآن إلاّ بإدراكه، والوقوف على أسراره وأغواره، ومن أجل هذا الوجه كان متميّزًا عن سائر التفاسير، لأنّي لم أعلم تفسيرًا مؤسّسًا على علمي المعاني والبيان سواه، فسألني بعضهم أن أملي فيه كتابًا يشتمل على التهذيب والتحقيق، فالتهذيب يرجع إلى اللفظ، والتحقيق يرجع إلى المعاني، إذ كان لا مندوحة لأحدهما عن الثاني»[١٢].

ولعلّ في هذا إشارة إلى أنّ المعرفة بقواعد علوم البلاغة عند العلوي وسيلةٌ ضروريةٌ يُتوصّلُ بها إلى معرفة الإعجاز القرآني ومن أجل ذلك سمّى كتابه «**الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**» ،وقصد - فيما يبدو من كلمة الطراز التي تدلّ في اللغة على النمط والشكل، كما تدلّ على الهيئة الحسنة، والثياب الفاخرة، والجيّد من كلّ شيء - إلى أن يكون كتابهُ حاويًا وجامعًا لمحاسن البلاغة التعليمية التي لا غنى عنها لطالب أسرار الإعجاز القرآني الظاهرة في براعة النظم والتأليف، ودقائق المعنى والتركيب.

٣- منهج العلوي في الدرس البلاغي

(أ) الجمع بين المنهج الأدبي والكلامي وأسبابه:

إن من سمات المنهج عند العلوي الجمع بين معطيات المدرسة الأدبية التي يمثّلها ابن الأثير، والمدرسة الكلامية التي يمثّلها السكاكي ومن سار على منهجه، يقول أحمد مطلوب:

(١٢) الطراز ج١ ص٥.

«وممن جمعوا بين المدرستين الأدبية والكلامية يحيى بن حمزة العلوي في كتابه الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وحقائق الإعجاز، فهو في القسم الأول يسير على منهج أدبي واضح فيه التحليل والإكثار من الأمثلة، وهو في القسم الثاني يتبع طريقة المدرسة الكلامية في تصنيف مسائل البلاغة، وتقسيمها إلى معان، وبيان، وبديع، ولعلّ سبب ذلك أنّه في القسم الأول يتحدّث عن كلام العرب وأسس نقده، وفي القسم الثاني يتكلّم على إعجاز القرآن، وهو في هذا يشبه عبد القاهر الذي اتّخذ من المنطق والحجج العقلية أساسًا في كتابه دلائل الإعجاز، ومن الذوق والنزعة الفنية منهجًا في كتابه أسرار البلاغة، يضاف إلى ذلك أنّ مصادر العلوي جمعت بين كتب المدرسة الأدبية والمدرسة الكلامية»[١٣].

ولعلّ من ملامح الاتجاه الأدبي في منهج العلوي البلاغي ما امتازت به كتابات العلوي من وفرة النصوص الأدبية المتنوّعة، وما كان يظهر في سياقاتها من شرح لقواعد البلاغة، وبيان لمبادئ هذا العلم ومصطلحاته، وكتابة العلوي في كثير من المواطن كتابةُ أديب متذوّق يضع يَدكَ على مواضع الحسن، وينبّهك على عناصر الجمال والكمال في التعبير، ومن غير حاجة في بعض الأحيان إلى حدود أو مصطلحات، أو لجوء إلى منطق واستدلال[١٤].

وأمّا ملامح المنهج الكلامي فتتمثّل في تصنيف العلوي لعلوم البلاغة إلى فنون ثلاثة، تتضمّن تقسيمات عديدة كتلك التي نجدها في علم الكلام والأصول مثل الأحكام، والمقدّمات والمطالب، والضروب، والمسائل، والأبواب، والفصول، والمقاصد، والإشارات، وتتمثّل أيضًا في التحليلات والمناقشات المستفيضة، واستخدام المنطق والاستدلال فيها، وتظهر النزعة الكلامية في تعريف الفنون البلاغية، «فهو يذكر عدّة تعريفات للفنّ الواحد، ثمّ يبيّن ما في كلّ تعريف من اضطراب، أو عدم الدّقة»[١٥].

وطبيعة هذا المنهج الكلامي قريبة من شخصية العلوي العلمية، تلك الشخصية المجتهدة التي غلبت عليها علوم الفقه وإعجاز القرآن، وعلوم الأصول والمنطق وعلم الكلام، وقد كان هذا المنهج - أيضًا - سمةً من سمات العصر الذي عاش فيه، وقلّما تجرّد عنه كاتب أو مؤلّف.

---

(١٣) البحث البلاغي عند العرب، ط دار الجاحظ للنشر بغداد ١٩٨٢م، ص ٦٧.
(١٤) البيان العربي - بدوي طبانة، ص ٣٤٥.
(١٥) مناهج بلاغية ص ٢٧٣.

وتظهر هذه النزعة الكلامية أكثر ما تظهر في تلك المقدّمات التي يقدّم بها كتبه ومسائله في ثنايا الكتاب، أمّا حين ينتقل إلى النصوص فيطغى عليه الطبع والتحليل الأدبي، والأسلوب الجميل، تأمّل مثلاً في مقدّمته الأولى الخاصّة بتعريف علم البلاغة حيث يقول «اعلم أنّ كثيرًا من الجهابذة والنّظار من علماء البيان وأهل التحقيق فيه، ما عوّلوا على بيان تعريفه بالحدود الحاصرة، والتعريفات اللائقة، ولا أشاروا إلى تصوير حقيقةٍ يُعرف بها من بين سائر العلوم الأدبية، والعلوم الدينية، كعلم الفقه، وعلم النحو، وعلم الأصول، وغيرها من سائر العلوم، فإنّهم اعتنوا فيها نهاية الاعتناء، وأتوا فيها بماهيات تضبطها وتفصلها من سائر العلوم، وعلى الجملة فإنّ ذلك غفلةٌ لأمرين، أمّا أولاً: فلأنّ الخوض في تقاسيمه وخواصّه وبيان أحكامه، فرعٌ من تصوّر ماهيته، لأنّ من المحال معرفة حكم الشيء قبل فهم حقيقته، وأمّا ثانيًا فلأنّ الخوض في أسراره ودقائقه إنّما هو خوضٌ في المفردات، ولا شكّ أنّ معرفة المفرد سابقة على معرفة المركّب، ولأجل ما ذكرناه لم يكن بدٌّ من بيان معقوله، ومعرفة ماهيته»[١٦].

فنزوعُ العلوي إلى طريقة المتكلّمين واضحٌ في بحثه لهذه المسألة ومناقشتها، وخاصّة في استخدامه للمصطلحات المتداولة عندهم مثل: الحدود، والماهية، والحكم، والتصوّر والحقيقة.

ويقول أيضًا في المقدّمة الأولى المتعلّقة بالعلوم من كتابه الإيجاز. «اعلم أنّ كلّ مَن عَلِمَ حقيقةً من الحقائق، فليس يخلو حالُهُ، إمّا أن يحكم عليها بحكم أو لا يحكم، وإن حكم فلا يخلو ذلك الحكم إمّا أن يكون بالإيجاب أو بالسلب، والفرق بين عدم الحكم والحكم ظاهر، فإنّ الحكم بالعدم أمرٌ سلبي مضاف إلى الحقيقة لا محالةَ، خلا أنّه عدمٌ، بخلاف عدم الحكم فإنّه آيلٌ إلى أنّه لم يحكم على الحقيقة بشيء أصلاً»[١٧].

ومثل هذا الكلام المعتمِد على ما يُعرف عند الأصوليين بالسَبر والتقسيم، والذي نجده في بعض المقدّمات، وفي مواطن مُحدّدة من كتبه، هو إلى مناهج المتكلّمين أقرب، وبهم ألصق، ولا يمكن إدخالُه في مسائل البلاغة التعليمية الميسّرة بحال، لأنّ من أهداف البلاغة تقريب المعاني إلى النفوس، وتوصيلها إلى القلوب والعقول بألفاظ واضحة فصيحة.

(١٦) الطراز ج١ ص ٨ ٩
(١٧) الإيجاز لأسرار كتاب الطراز (مخطوط) بمكتبة الجامع الكبير، صنعاء: ورقة ٣.

لقد حاول العلوي بهذه المزاوجة بين المدرستين تحقيق التسهيل والتوضيح، وأن يأخذ في الوقت ذاته بأسباب البحث العلمي السائد في عصره، ذلك البحث الذي يستغرق دقائق الأمور، ويحيط بخواصّها، مفترضًا ومبرهنًا ليصل بعد ذلك إلى حقائقها[18]، وتبقى هذه المزاوجة من ميزات الدرس البلاغي عنده، ذلك الدرس الذي أراد به - فيما يبدو - تجديد منهج شيخ البلاغيين الجرجاني في دراسة فنون البلاغة الموصلة إلى فهم الإعجاز في القرآن.

ومع اعتراف العلوي بجهود البلاغيين السابقين، وحرصه على اتباعهم والاستفادة مما وصلوا إليه من تقعيد للقواعد، وبسط في المسائل، واختيار للشواهد، فإنّه كان معنيا بالإضافة والتجديد في المنهج والمصطلح، والسعي إلى تيسير المباحث التي يرى فيها صعوبةً أو غموضاً، ومع أنّه اطلع على مصادر مهمّة ذكرها في مقدّمة كتابه الطراز، إلاّ أنّه حرص على مناقشة آراء السابقين بمنهجية خاصة، وبالاعتماد على معرفة واسعة بعلم الكلام وعلم النحو، وإذا ما وازنا بين منهجه، ومناهج غيره من علماء البلاغة في عصره مثل القزويني - مثلاً - لرأينا اختلافًا بيّنًا، «فبينما نجد القزويني لا يخرج عمّا رسمه السكّاكي، نجد العلوي يحلّق بعيدًا، فيشرح ويحلّل، وينقد، ويعلّل، ويعطي أحكامًا أملتها عليه تجربته، وحسّه الصافي، وثقافته الواسعة، واطلاعه الكبير»[19].

ولعلّنا قد لا نستطيع في هذه الدراسة سوق آراء العلوي البلاغية كلّها، والإضافات الجديدة التي أضافها، فهي كثيرة قد تستوعبها دراسة أخرى موسّعة، إلاّ أنّنا سنعرض هنا لأمثلة مختارة من كتاباته، تبيّن رأيه في قضية الحقيقة والمجاز التي تحدّث عنها بالتفصيل، وجعلها إحدى المقدّمات الخمسة الأساسية في كتاب الطراز[20].

يرى العلوي أنّ المجاز من أعظم قواعد علم البلاغة، ومن مهمّات علومه، وسرّ جوهره، ويردّ على منكري وقوع المجاز في اللغة، والمغالين فيه بأنّ «إنكار الحقيقة في اللغة إفراط،

(١٨) الدرس البلاغي عند العلوي في كتابه الطراز - دلسوز جعفر حسين، رسالة ماجستير (مخطوط) ١٩٨٦م - مكتبة الجامعة الأردنية، عمان الأردن، ص ٢٥.

(١٩) القزويني وشروح التلخيص - أحمد مطلوب، ط ١ بغداد ١٩٦٧م. ص ٥١٣.

(٢٠) وقد عرض العلوي لقضية الحقيقة والمجاز أيضاً ضمن الباب الثاني من المقاصد الخاصة بعلم البيان في كتابه الإيجاز، ورقة رقم. ١٦٢.

وإنكار المجاز تفريط، فإنّ المجازات لا يمكن دفعُها وإنكارها في اللغة، فإنّك تقول رأيت الأسد، وغرضك الرجل الشجاع، وقوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾، ﴿**واخفض لهما جناح الذل**﴾، إلى غير ذلك، ثمّ إنّ اللغة والقرآن مشتملان على الحقائق والمجازات جميعًا، فما كان من الألفاظ مفيدًا لما وُضع له في الأصل فهو المراد بالحقيقة، وما أفاد غير ما وُضع له في أصل وضعه فهو المجاز»[21].

ولا يتبيّن مفهوم المجاز في منهج العلوي إلاّ بالتحديد الدقيق لمفهوم الحقيقة وأنواعها، فالحقيقة ما أفاد معنًى مُصطلحًا عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب، وهي ثلاثة أنواع. حقيقة لغوية، وعُرفية، وشرعية، فاللغوية ما دلّت على معانٍ مصطلحٍ عليها في تلك المواضعة مثل قولنا. السماء، والأرض، والإنسان، وأمّا الحقيقة العرفية فهي التي نُقلت من مسمّاها اللغوي إلى غيره بعرف الاستعمال، مثل لفظ الجنّ، والقارورة، فإنّه موضوع لكلّ ما استتر عنك، ولما كان مقرًا للمائعات، ثمّ اختص الجنّ ببعض من يستتر عن العيون، واختصت القارورة ببعض الآنية دون غيره ممّا يستقر فيه، وأمّا الحقيقة الشرعية فهي التي يستفاد من جهة الشرع وضعُها لمعنًى غير ما كانت تدلّ عليه في أصل وضعها اللغوي، مثل ألفاظ الصلاة، والزكاة، والحج، وسائر الأسماء الشرعية[22].

ثمّ توسّع العلوي في شرح أنواع الحقائق وأحكامها تمهيدًا لتعريف المجاز تعريفًا خاصًّا خالف فيه كبار البلاغيين من أمثال عبد القاهر الجرجاني وابن جنّي، وابن الأثير، فالمجاز عنده «ما أفاد معنًى غير مصطلحٍ عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقةٍ بين الأول والثاني»[23].

ثمّ ناقش العلوي تعريفات كبار البلاغيين في هذا الشأن منهم الإمام عبد القاهر الذي عرّف المجاز بقوله «كلّ كلمة أريد بها غير ما وُضعت له في وضع واضعها لملاحظة الثاني والأول»[24]، وابن جني الذي يُعرّف المجاز بقوله: «ما لم يقرّ في الاستعمالات على أصل

---

(٢١) الطراز: ج١ ص ٤٤، ٤٥.

(٢٢) انظر المصدر نفسه: ج١ ص ٥١ – ٥٧.

(٢٣) نفسه: ج١ ص ٦٤.

(٢٤) أسرار البلاغة: ص ٣٥١.

وضعه في اللغة»[٢٥]، وغيرهم، ويبطل العلوي هذه التعريفات كلّها لكونها شاملة للحقائق العرفية والشرعية، التي قد استعملت في غير ما وضعت له في أصل اللغة، ولم تقر على تلك الاستعمالات اللغوية، ولا يُقال بأنّها مجازات[٢٦].

وبعد أن عرض لأنواع المجاز في مفرده ومُركبه، تحدّث عن أحكامه التي أثبت بها وقوعه في كلام اللّه تعالى، وكلام رسوله - ﷺ - وقد ساق إجماع أهل التحقيق من علماء الدين والأصوليين، وعلماء البيان على جواز دخول المجاز في كلام اللّه تعالى، وكلام رسوله - ﷺ - مع أنّ الأمر لا يصلُ إلى الإجماع لوجود المنكرين له من القدماء، أمثال أبي بكر بن داود الأصفهاني، وابن تيمية، وغيرهم، وقد استدل منكرو المجاز بأدلّة ذكر العلوي نفسه بعضًا منها، وهي[٢٧]:

١- لو خاطب اللّه تعالى بالمجاز لكان يجوز وصفه بأنّه متجوّز مستعير، وهذا غير لائق بالحكمة.

٢- إنّه لا فائدة في العدول إلى المجاز مع إمكان الحقيقة، فالعدول إليه يكون عبثًا لا حاجة إليه.

٣- إنّ المجاز لا ينبئ عن معناه بنفسه، فورود القران به يؤدي إلى أن لا يُعرف مُراد اللّه، فيفضي إلى الالتباس، وهو منزّهٌ عنه.

٤- إنّ كلام اللّه تعالى كلّه حقّ وصواب، وكلّ حقّ فله حقيقة، وكلّ ما كان حقيقة فلا يدخله المجاز، وهذا هو المطلوب.

وردّ العلوي على هذه الاراء بقوله «إنّا قد أوضحنا بالبرهان العقلي جوازه، وأوردنا من الأمثلة في وقوعه في خطاب اللّه تعالى ما لا مدفع له إلاّ المكابرة، والإنكار، والمناكرة، فقوله أولاً إنّه يؤدي إلى وصفه بأنه متجوّز مستعير، قلنا هذا فاسد لأمرين، أمّا أولاً فلأنّ إجراء الأوصاف الإلهية موردة بالشرع، فما أذن فيه أطلقناه، وما سكت عنه توقفنا في حاله، وأما ثانيًا، فلعلّ هذه الأوصاف تُوهم الخطأ مع صحّة إجرائها عليه، فلا جرم أن

(٢٥) انظر الخصائص، تحقيق محمد علي النجار – ط عالم الكتب بيروت (د.ت)، ج٢ ص ٤٤٢.
(٢٦) الطراز. ج١ ص ٦٧.
(٢٧) نفسه. ج١ ص ٨٤، ٨٥.

توقفنا في إطلاقها. وأمّا قوله ثانياً. إنّه لا فائدة في العدول عن الحقيقة، فقد قرّرنا فيما سلف الباعث على التكلّم بالمجاز، وذكرنا أنّ هناك أغراضًا حكمية تبعث عليه، وأما قوله ثالثا: إنّ المجاز يؤدي إلى اللبس، قلنا إنّه لا لبس مع وجود القرينة، والمجازات لا تنفك عن القرائن الحالية والمقالية، وأمّا قوله رابعًا: إنّ كلام اللّه تعالى حقّ، قلنا إنّ كلام اللّه حقّ على معنى أنّه صدق لا يجوز فيه كذب، لا من أجل كون ألفاظه مستعملة في موضوعاتها الأصلية»[٢٨].

ولعلّ المبحث الخاصّ بالفروق بين الحقيقة والمجاز هو من أمتع المباحث وأكثرها دلالةً على مقدرة العلوي في التعبير، وبراعته في الاستدلال والمناقشة، فقد استفاد من ثقافته الأصولية في الاستدلال على هذا الموضوع الذي تباينت بشأنه الآراء عند القدماء والمحدثين.

ويشير العلوي إلى أنّ المرجع في معرفة الحقيقة والمجاز هو اللغة لا غير، وتتحدّد التفرقة بينهما بشيئين هما: التنصيص، والاستدلال.

فأمّا التنصيصُ فهو أن يصرّح واضع اللغة بقوله: هذا حقيقة، وهذا مجاز، أو أن يميّز كلّ واحد من الحقيقة والمجاز بحدّ يخصّه، أو يذكر لكلّ واحدٍ منهما خاصّة تخصّه، أو ينصّ في بعض الألفاظ على أنها متى استعملت هذه اللفظة في هذا المحل فهي حقيقة، ومتى استعملتها في محل آخر فهي مجاز، أو متى استعملت هذه اللفظة مطلقة فهي حقيقة، ومتى استعملتها مقيّدة فهي مجاز[٢٩].

وأمّا الاستدلال فهو أن ندرك من الكلام ما يوقفنا على أمور تشعرنا بالتفرقة بينهما، وذلك من وجوه أربعة:

١- أن تُستعمل في معنيين، أحدهما يكون سابقًا إلى الفهم عند إطلاق اللفظ من غير قرينة، والآخر لا يفهم عند الإطلاق إلاّ بقرينة، فيعلم أنها حقيقة في السابق دون المتأخر، فيعلم بالاضطرار إلى قصد الواضع أنّ اللفظ لولا أنّه حقيقة في ذلك المعنى لما كان سابقًا إلى الأفهام دون غيره.

(٢٨) نفسه: ج١ ص ٨٥، ٨٦.
(٢٩) نفسه. ج١ ص ٩٠، ٩١.

٢- أن يعلم من أهل اللغة أنهم متى أرادوا إفهام غيرهم معنًى من المعاني، اقتصروا على عبارات مخصوصة، وإذا غيروا بذلك اللفظ إلى معنى اخر لم يقتصروا عليها، بل ذكروا معها قرينة، فيعلم قطعًا بهذا التصرف أنّ الأول حقيقة، والثاني مجاز.

٣- أنهم إذا علّقوا الكلمة بما يستحيل عقلاً تعلّقها به، عُلم أنّها في أصل اللغة غير موضوعة لها فيعلم كونها مجازا فيها، وهذا كقوله تعالى ﴿وجاء ربك﴾ فإنه يستحيل عقلاً تعلّق المجيء بالذات، لاستحالته عليها، فيعلم أن استعمالها مجاز، وأنّ الأصل وجاء أمر ربك. وكقوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ فإنّه لا يمكن سؤال القرية، فعلمنا أنه لا بدّ من محذوف تقديره، واسأل أهل القرية.

٤- أن يضعوا لفظاً لمعنى ثم يتركوا استعماله على العموم، وأطلقوه على بعض مجاريه كذوات الأربع، ثم قصروه بعد ذلك على بعض تلك المجاري، كالحمار، فعلمنا كونه مجارا بالإضافة إلى وصعه العرفي. ومثاله لفظ الدابة فإنها بالوضع اللغوي لكلّ حيوان، ثم تُعورف وضعها في ذوات الأربع من الحيوانات، وصار حقيقة فيها عرفًا، فإذا قصروها على الحمار من ذوات الأربع كان مجازاً لا محالة بالإضافة إلى العرف، فهذه الفروق الواضحة[٣٠].

وتحدّث العلوي في كتابه «مشكاة الأنوار» كذلك عن المجاز ووجوده في القران، فقال «ولو قلت إنّ أكثر القران مجاز، بل لا يخلو شيء من الكلام عن المجاز لم أكن مجازفا وأمّا وجهُ إنكار المجاز فقد أطنب العلماء في شرح قوانينه، وتناقلته الألسنة، وتواتر استعماله عن أئمة اللغة»[٣١].

وخلاصة أرائه في هذه المسألة أنّ المجازَ ركنٌ من أركان البلاغة، فهو يكسب اللفظ جزالةً، ويلبس المعاني من الرقّة والصفاء، ووجوده في القران وفي كلام البلغاء أمرٌ واضح للعيان، ومنكره مجانبٌ للصواب.

---

(٣٠) نفسه: ج١ ص ٩٠ – ٩٤.

(٣١) مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار – تحقيق محمد السيد الجليند، ط١ دار الفكر الحديث القاهره ١٩٧٣م، ص ١٥٨ – ١٦٠.

(ب) الأسلوب وطرائق العرض:

يعرضُ العلوي مسائل البلاغة – بصورة عامة – بأسلوب مرسل خالٍ من السّجع والزخرفة اللغوية، وذلك على الرغم من انتمائه إلى تلك العصور التي شاعت فيها أساليب الصَنعة والتأنّق في التعبير، وإن كان يميل في بعض المواطن إلى استخدام الأسلوب الأدبي المسجوع ولا سيّما في المقدّمات، وفي مطالع بعض الفصول والخواتيم، غير أنّه في شرحه وتحليله للنصوص يعتمد على طريقة في العرض واضحة ميسّرة، ويكون همّه متّجهًا إلى إيضاح فكرته بأسهل أسلوب وأقربه، وقد بدا واضحًا تأثّر العلوي في منهجه هذا بابن الأثير في كتابه المثل السائر.

ويرى بدوي طبانة أنّ الأسلوب المسجوع هو الأسلوب الغالب على التعبير عند العلوي، وكان هو السبب في إعاقة أهدافه، لأنّه أغشى على الحقائق التي يراد توضيحها وتجليتها[٣٢]، ولكنّ المتأمّل في كتاباته يلحظ غير ذلك؛ إذ إنّ الأسلوب الغالب على تعبيره هو الأسلوب المرسل، على الرغم من ميل صاحبه إلى تخيّر الألفاظ في تعبيراته وتحليلاته البيانية.

وعند النّظر في كتابات العلوي نجد أنّ الأداء التعبيري عنده يتّخذ ثلاثة مستويات من الأسلوب هي. الأسلوب التعليمي، والأسلوب المرسل الجميل، والأسلوب الأدبي المتصنّع.

١– الأسلوب التعليمي:

حدّد العلوي هدفه من دراسة البلاغة في مقدّمة كتابه الطراز، حيث بيّن أنّ الباعث وراء تأليف الكتاب أن يكون مرشدًا يعين على فهم بلاغة الزمخشري في الكشاف، فهذا الهدف التعليمي جعله يتّجه إلى اختيار الأسلوب الذي يتناسب مع طبيعة التعليم ومقتضياته، تلك الطبيعة التي تحتاج إلى الشرح، والتوضيح، والمناقشة، كما تقتضي أسلوبًا تلقينيًا مباشرًا في كثير من الأحيان، وهي سنّة متبعة عند علمائنا القدامى، ولهذا الأسلوب ملامح واضحة، بعضها كان معروفًا عند غيره من البلاغيين السابقين من أمثال عبد القاهر وابن الأثير، وبعضها كان خاصًّا به.

---

(٣٢) البيان العربي: ص ٣٤٥.

فمن الملامح المطّردة عنده استخدامه لصيغة (اعلم) في مطالع المباحث والفصول، وهي صيغة تعليمية معروفة عند العلماء القدامى، فمن ذلك قوله في الإيجاز: «اعلم أنّ ما عدا العلوم التي تُعدّ من علم الأدب فهي عقلية ودينية»[٣٣]، وتمكّنُ هذه الصيغة العلوي من مخاطبة القارئ مباشرة، ولفت انتباهه إلى ما سيذكره من قضايا مهمّة في دراسة البلاغة.

ولعلّ من الملامح التي خُصّ بها العلوي في أسلوبه هذا استخدامه لعنواني (**وهم وتنبيه**)، و (**خيال وتنبيه**) في سياق توضيحه لبعض المسائل التي قد لا تتّفق مع رأيه، أو في سياق الإجابة عن أسئلة يتوقّع أن يوجّهها المخاطب إليه، ومن أمثلة ذلك قوله بعد تعريف علم البيان عند أهل الاصطلاح: «**خيال وتنبيه** فإن قال قائل: إنّ ما ذكرتموه من هذه التعريفات مختلفة في أنفسها، لأنّ كلّ واحدٍ منها يفيد فائدة مخالفة لما يفيدُه الآخر، فلهذا حكمنا بكونها مختلفة، ومهما كانت التعريفات مختلفة كانت الحقائق في ذواتها مختلفة، فكيف جعلتموها دالّة على حقيقة واحدة، وجوابه هو أنّها مع اختلافها، وتباين أحوالها لا يمتنع كونها دالّة على حقيقة واحدة، وهذا غير ممتنع، فإنّ الأشياء المتغايرة قد تكون دالّة على معنًى واحد كالألفاظ المترادفة»[٣٤].

ويبدو أنّ العلوي هو من البلاغين الذين استخدموا كثيرًا مثل هذه الإشارات والتنبيهات في علوم البلاغة، مع أنّ عبد القادر حسين يرى أنّ محمد بن علي الجرجاني (-٧٢٩هـ) هو أولُ من اتّبع هذا المنهج في كتابه (الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة)[٣٥]. ونحن نرجّح أنّ العلوي سبق الجرجاني في الإكثار من استخدام هذه الطريقة؛ لأنّه انتهى من تأليف كتابه الطراز سنة (٧٢٨) للهجرة[٣٦]، بينما فرغ الجرجاني من تأليف كتابه سنة (٧٢٩) للهجرة.

ويسوق العلوي في بعض الأحيان جانباً من المباحث تحت عنوان (**دقيقة**) أو (**إشارة**)، وهي عبارة عن تعقيبات على بعض المسائل البلاغية التي يرى أنّها بحاجة إلى توضيح ومزيد بيان، وهي أيضًا بمنزلة الاستدراكات التي يحترز بها عن اللبس أو الغموض الذي

(٣٣) الإيجاز لأسرار كتاب الطراز: ورقة رقم ٦.

(٣٤) الطراز: ج١ ص ١٤

(٣٥) كتاب الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: تحقيق عبد القادر حسين، ط١ دار نهضة مصر القاهرة (د.ت)، ص (م) من مقدمة المحقق

(٣٦) انظر الطراز: ج ٣ ص ٤٦٦.

قد يعتري المتعلّم، يقول مثلاً في توضيح مقتضى الحال: «دقيقة. اعلم أنّ مقتضى الحال عبارةٌ يطلقها علماء البيان ويستعملونها، ولا بدّ من الكشف عن عورها؛ ليفهم المراد منها، فإنها ممّا يكثر دوره، ولهذا جعلوها عمدة في تقرير ماهية علم المعاني، فنقول.....»[٣٧].

٢- الأسلوب المرسل:

أدرك العلوي أنّ تيسير علوم االبلاغة لتلاميذه لا يتحقّق إلاّ باستخدام الأسلوب الذي يعرض المادّة البيانية في صورة مبسّطة، قريبة إلى الأفهام والعقول، بعيدة عن الصنعة والتكلّف، فلذلك جاء أسلوبه مرسلاً في غالب الأحيان، وخاصّة حين يتناول النّصوص والشواهد بالتحليل والشرح، ويبدو أنّه اتّبع في ذلك طريقة ابن الأثير الذي برع في الأسلوب المرسل الدقيق في كتابه «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»[٣٨]، ولعلّ هذا الأسلوب المرسل هو من ملامح التميّز والأصالة في منهج العلوي البلاغي، وهو ركيزة أساسية في التيسير الذي وعد به في مقدّمة كتاب الطراز، يقول أحمد مطلوب في هذا الشأن: «والعلوي بهذه الطريقة كان موفقًا كلّ التوفيق؛ لأنّه عُني بالأدب وفنونه، كما اهتم بقواعد البلاغة وأصولها، وبذلك ابتعد عن الجفاف الذي اتّصف به السكاكيّ والقزويني والشرّاح والملخّصون»[٣٩].

٣- الأسلوب الأدبي المتصنّع:

يميل العلوي في أحيان قليلة إلى استخدام الأسلوب المسجوع، وهو الأسلوب الذي كان مهيمنًا على الكتابة العلمية والأدبية في عصره، ويظهر هذا الأسلوب أكثر ما يظهر في مقدّمات الفصول والأبواب، ومع أنّ اختيار الألفاظ، وتأليفها في عبارات مسجوعة لا يعدّ سمةً بارزة، ومنهجًا واضحًا في تعبيره، إلاّ أنّ العلوي مضطرٌ في بعض الأحيان إلى خطاب الذوق السائد في عصره بمثل هذا الأسلوب المزخرف، ومن أمثلة ذلك قوله في مقدّمة الطراز: «إنّ العلوم الأدبية وإن عظُم في الشرف شأنها، وعلا على أوج الشمس

---

(٣٧) الإيجاز لأسرار الطراز، ورقة رقم: ٣٤.

(٣٨) تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة - ط ١ دار النهضة القاهرة (د.ت).

(٣٩) مناهج بلاغية - أحمد مطلوب: ص ٢٧٢.

قدرها ومكانها، خلا أنّ علم البيان هو أمير جنودها، وواسطة عقدها، وفلكها المحيط الدائر، وقمرها السامر الزاهر»[40]؛ ولكن مع وجود هذا النمط من الأسلوب المتصنّع، يبقى الأسلوب المرسل هو الشائع في كتابات العلوي البلاغية كما ذكر في السابق.

(جـ) آراؤه في إعجاز القرآن:

لعلّ من سمات المنهج البلاغي عند العلوي ذلك الربط القوي بين مسائل البلاغة ومباحث إعجاز القرآن، فاتجاهُ العلوي لدراسة البلاغة كان أساسًا من أجل أن يمتلك طلابُه القدرة على معرفة الإعجاز القرآني، وتذوّق بلاغته ونظمه، ولذلك نجده يتعجّب من بعض علماء البلاغة الذين لم يتناولوا قضية الإعجاز في مصنّفاتهم، يقول «والذي يُقضى منه العجب، هو حال علماء البيان وأهل البراعة فيه عن آخرهم، وهو أنّهم أغفلوا ذكر هذه الأبواب في مصنّفاتهم، بحيث إنّ واحدًا منهم لم يذكره مع ما يظهر فيه من مزيد الاختصاص وعظم العُلقة، لأنّ ما ذكروه من تلك الأسرار المعنوية، واللطائف البيانية من البديع وغيره، إنما كانت وصلة وذريعة إلى بيان السّرّ واللباب، والغرض المقصود عند ذوي الألباب إنّما هو بيان لطائف الإعجاز، وإدراك دقائقه، واستنهاض عجائبه»[41].

وتباين مناهج الدارسين أمر طبيعي تشهد به تآليفهم ومدارسهم المختلفة، وانتقاد العلوي للبلاغيين في هذه المسألة مبنيٌّ - فيما يبدو - على رغبته الصادقة في الكشف عن الإعجاز القرآني، وبيان أهمّيته وعلاقته الوطيدة بعلم البلاغة، وخلاصة ما يهدف إليه الدرس البلاغي معرفة سرّ الإعجاز، ولكن يبقى الفصل بين علم البلاغة وعلم الإعجاز عند بعضهم أمرًا تفرضه طبيعة العلمين، لا سيّما بعد تطوّرهما الكبير في العصور المتأخرة

لقد كان مقصد العلوي الأول فيما ذكره في مقدّمة الطراز دراسة علوم البلاغة الثلاثة، وبيان قواعدها وحدودها الاصطلاحية، وقد جعل الكلام عن الإعجاز بمنزلة التكملة والتتمة لمقصده الرئيس، غير أنّه أشار إشارةً خاطفةً إلى أنّ موضوع الإعجاز مقصدٌ من مقاصد منهجه، قال «والذي نريد ذكره في هذا الفنّ هو الكلام فيما يتعلّق بأسرار القرآن، ونحن وإن ذكرناه على جهة التتمة والتكملة، فهو في الحقيقة المقصود، والغرض

(٤٠) الطراز: ج ١ ص ٢.

(٤١) نفسه، ج ٣ ص ٣٦٨، ٣٦٩.

المطلوبُ»[٤٢]، ولذلك يجد القارئ لكتابه الطراز أنّ موضوع الإعجاز البياني مالكٌ عليه نفسه، وشاغل لاهتمامه، فهو لا ينفك من الإشارة إليه في مواطن كثيرة من كتابه، فضلاً عن الذي ذكره في تعريفه وبيان أنّه من أفضل ما كُتب عند الأقدمين، وكأنه بهذا المنهج يسعى إلى تجديد منهج شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني الذي كان حجّة في هذا الفنّ.

ويتصدّر حديث العلوي عن قضية الإعجاز ذكرُ المزايا الراجعة إلى فصاحة اللفظ القرآني، ثمّ يتحدّث عن المزايا الخاصّة بمعانيه الشريفة، ثم يتّجه إلى بيان معنى الإعجاز من جهة العادة، ثمّ يسوق أوجه الإعجاز المختلفة متعرّضًا لها بالمناقشة والنقد، مع بيان الوجه المختار منها، ثمّ يورد جملة من المطاعن التي قيلت في القرآن محاولاً ردّها، ودفعها بحججه واستدلالاته الكلامية البارعة.

وقد نقدَ العلوي نقدًا مستفيضًا أوجه الإعجاز الكثيرة لكي يصل إلى هدفه من الانتصار للوجه البياني الكامن في الفصاحة والنّظم، يقول: «والذي نختاره في ذلك ما عوّل عليه الجهابذة من أهل هذه الصناعة الذين ضربوا فيها بالنصيب الوافر، واختصوا بالقدح المعلى، والسهم القامر، فإنهم عوّلوا في ذلك على خواص ثلاث هي الوجه في الإعجاز.

الخاصّة الأولى: الفصاحة في ألفاظه على معنى أنّها بريئة عن التعقيد، خفيفة على الألسنة تجري عليها كأنّها السلسال، رقّة وصفاءً، وعذوبةً وحلاوةً.

الخاصّة الثانية: البلاغة في المعاني بالإضافة إلى مضرب كلّ مثل، ومساق كلّ قصة وخبر، وفي الأوامر والنواهي، وأنواع الوعيد، ومحاسن المواعظ، وغير ذلك مما اشتملت عليه العلوم القرآنية، فإنّها مسوقة على أبلغ سياق.

الخاصّة الثالثة: جودة النّظم، وحسن السياق، فإنّك تراه فيما ذكرناه من هذه العلوم منظومًا على أتّم نظام وأحسنه وأكمله»[٤٣].

إنّ اهتمام العلوي بقضية الإعجاز قادهُ إلى الإكثار من الأمثلة القرآنية، وتقديمها على غيرها في الاستشهاد والبرهنة، وكثيرًا ما نراه يختار آيات من القرآن، ثمّ يقف عندها

(٤٢) نفسه: ج٣ ص ٢١٣.
(٤٣) نفسه: ج٣ ص ٤٠٠، ٤٠١.

شارحاً ومفصلا لأسرارها البلاغية والتركيبية وبلاغتها في الألفاظ والمعاني، وهو أمرٌ ميّز منهجه البلاغي وجعله في هذا الشأن قريباً من منهجي عبد القاهر وابن الأثير، وقد كان العلوي معجباً أشدَّ الإعجاب بمنهج عبد القاهر، معترفًا بفضله وتقدّمه في الكشف عن الإعجاز، وتأسيس قواعد علم البلاغة، وصرّح بذلك في مقدمة الطراز فقال «وأول من أسّس من هذا العلم قواعده، وأوضح براهينه، وأظهر فوائده، ورتّب أفانينه، الشيخ العالم النحرير علم المحقّقين عبد القاهر الجرجاني، فلقد فكّ قيد الغرائب بالتقييد، وهدّ من سور المشكلات بالتسوير المشيد .... فجزاه الله عن الإسلام أفضل الجزاء»(٤٤).

وخلاصةُ هذا العرض الموجز أنّ ذلك الربط بين البلاغة وعلم الإعجاز عند العلوي هدفه - فيما يبدو - السعي إلى تجديد منهج شيخ البلاغيين عبد القاهر، وذلك في العودة بالبلاغة إلى الذوق والطبع، وربطها بدراسة الإعجاز القراني، والإكثار من الأمثلة والشواهد القرانية والأدبية، وتحليلها بالأسلوب الأدبي الواضح الذي يُيسّر تلك القواعد الجافّة، ويقرّبها إلى الأذهان والقلوب.

القسم الثاني: التيسير البلاغي عند العلوي

١- الاتجاه إلى تيسير البلاغة

يلحظ الباحث عند استقراء تاريخ الدراسات البلاغية أنّ العلوي من أوائل البلاغيين الذين دعوا صراحةً إلى تيسير علوم البلاغة، ولعلّ هذا هو الذي ميّز منهجه في كتابه الطراز عمّا سبقه من كتب البلاغة الأخرى التي كانت تُعنى بالتنظير أكثر من التيسير، قال في بيان ذلك «يمتاز هذا الكتاب عن سائر الكتب المصنّفة في علم البلاغة بالترتيب الذي يُطلع الناظر من أول وهلة على مقاصده من التسهيل والتيسير، والإيضاح والتقريب، لأنّ مباحث هذا العلم في غاية الدّقة، وأسراره في نهاية الغموض، فهو أحوج العلوم إلى الإيضاح والبيان، وأولاها بالفحص والإتقان»(٤٥).

وقبل الحديث عمّا إذا كان العلوي قد وُفق في هدفه هذا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الهدف على قدر كبير من الأهمية، فقد أشار العلوي إلى تلك الصعوبة التي بدأت ملامحها تطغى على الدرس البلاغي في عصره، وأصبحت الحاجة داعية إلى التبسيط والتيسير

(٤٤) نفسه. ج ١ ص ٤.

(٤٥) نفسه. ج ١ ص ٦.

اللذين يأخذان بأيدي الدارسين إلى معرفة فنون هذا العلم ومقاصده بأيسر الطرائق وأفضل السبل. وقد عرض لمنزلة علم البلاغة بين علوم العربية، وأشار إلى التعقيد الذي اكتنف بعض مسائله، وأدى ذلك إلى «صعوبة البحث فيه لما فيه من الغموض ودقّة الرموز، واحتوائه على الكثير من الأسرار والكنوز، بعد أن استولت عليه يدُ النسيان والذهول، وآلت نجومه وشموسه إلى الانكساف والأفول، ولم يختص بإحرازه من العلماء إلاّ واحد بعد واحد»[٤٦].

ويرى العلوي أنّ كثيراً من علماء البلاغة، وجهابذة البيان قد خاضوا في تقرير قواعد هذا العلم، وقلّبوها على وجوهها كافة، ولكنّهم أتوا فيها بالغثّ والسمين، والنازل والثمين، وهم في ذلك فريقان: «فريق بسط كلامه فيه نهاية البسط، وخلط فيه ما ليس منه، فكانت آفته الإملال، ومنهم من أوجز فيه غاية الإيجاز، وحذف بعض مقاصده، فكانت آفاته الإخلال، ولكنّه أشار إلى أنّ الشيخ عبدالقاهر الجرجاني هو مؤسّس قواعد هذا العلم، بما أظهر من براهينه، ورتّب من أفانينه، وبما وضّح من غرائبه، ومشكلاته»[٤٧]، وكأنّ العلوي بهذا الإطراء يعلن أنّ عهد البلاغة الزاهر هو في كتابات شيخ البلاغيين عبد القاهر، تلك البلاغة التي ارتقت بالذوق الأدبي إلى إدراك قوانين البيان، ومعرفة أسرار النظم والتركيب في القرآن، ومهّدت إلى عهد جديد في تاريخ الدراسات البلاغية.

ويبدو أنّ العلوي – في مسعاه إلى تيسير البلاغة لأهل عصره – قد اختار منهجًا ارتضاه يجمع بين شرح القواعد شرحًا مدعمًا بالشواهد والنصوص، وعلى الرغم من سيطرة النزعة الكلامية على جوانب من كتاباته: فقد جاءت هذه القواعد معروضة بصورة هي أفضل ترتيبًا، وأسلوبًا، وتحليلاً للنصوص، ممّا نجده عند السّكاكيّ والقزويني، ومن سار على نهجهما من الشرّاح والملخّصين، ولعلّ الذي ساعده في ذلك اطلاعه وتأثره بأربعة مصادر قيّمة في هذا الفنّ، وقد ذكرها في مقدّمة كتابه فقال: «ولم أطالع من الدواوين المؤلفة فيه (علم البلاغة) مع قلّتها ونزورها إلاّ أكتبة[٤٨] أربعة: أولها كتاب «المثل السائر» للشيخ أبي الفتح نصر بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير، وثانيها: كتاب «التبيان» للشيخ

(٤٦) نفسه ج ١ ص ٣

(٤٧) نفسه: ج ١ ص ٤.

(٤٨) يقصد كتبًا أربعة، وجمع كتاب على أكتبه لم يرد في لغة العرب.

عبد الكريم[٤٩]، وثالثها: كتاب «النهاية» لابن الخطيب الرازي، ورابعها كتاب «المصباح» لابن سراج المالكي[٥٠].

ومع أنّ العلوي لم يطّلع على كتابي عبد القاهر الجرجاني «الدلائل» و «الأسرار» إلاّ أنّه كان معجبًا بهما، كما ذكر ذلك في مقدمة الطراز[٥١]، ولعلّ السبب عائدٌ إلى عدم تمكّنه من الحصول عليهما فيما يبدو، ولم يكن أمرًا مقصودًا من جانبه، ولذلك فقد استفاد ممّا نُقل منهما في تلك الكتب التي اطّلع عليها، ولا سيما كتاب المثل السائر لابن الأثير، ونهاية الإيجاز للفخر الرازي، وقد شكّك بدوي طبانة في أنّ العلوي قصر اطلاعه على هذه الكتب الأربعة مهما تكن قيمتها، وحجّته في ذلك أنّ هذه الكتب لا تكفي لتكون وحدها المراجع لهذا البحث المستفيض، والدراسة الخصبة التي نجدها في الطراز، فضلاً عن النقول الكثيرة عن المطرزي، وقدامة بن جعفر، والحاتمي، والغانمي، وأبي هلال العسكري، وغيرهم من علماء البلاغة والبيان[٥٢]، ويمكن القول إنّ كتاب المثل السائر وهو المصدر الرئيس للعلوي - قد حوى كثيرًا من تلك النقول التي ساقها في الطراز، فضلاً عن أنّ العلوي أكّد في رسالة له أنّه اطّلع على هذه المصادر وعلى مفتاح العلوم للسّكاكيّ، فقال «وأمّا الكتب المقروءة في علم العربية فالمقدّمة لطاهر وشرحها، وشرح الجمل للشيخ طاهر أيضا، والمفصّل للزمخشري، وشرح مقدّمة ابن الحاجب... وأمّا الكتب البيانية فمنها: كتاب التبيان لابن رملكا، وكتاب النهاية لابن الخطيب، وكتاب المفتاح للشيخ أبي يعقوب السكاكي»[٥٣].

ويستندُ تيسير البلاغة عند العلوي على دعائم ثلاث هي ترتيب المادة البيانية، وتحديد المفاهيم والمصطلحات البلاغية، وإيراد الشواهد والأمثلة من النصوص المتنوّعة وتحليلها، وسنعرض لهذه الدعائم بشيءٍ من الإيضاح لبيان أهمّيتها وما أضافه العلوي في هذا الجانب المهمّ.

(٤٩) هو كتاب التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن لعبد الواحد بن عبد الكريم المعروف بابن الزملكاني (٦٥١هـ)

(٥٠) الطراز ج ١ ص ٣ - ٤.

(٥١) نفسه ج ١ ص ٤.

(٥٢) البيان العربي: ص ٣٤٤.

(٥٣) رسالة جواب لرجل من أهل الشام يسأله عن أحواله ومصنّفاته: ص ٣٦٤.

(أ) ترتيب المادة البيانية:

أراد العلوي أن يكون درسه البلاغي متميّزًا بالتيسير والإيضاح، ولا يتيسّر ذلك إلاّ باتباع منهجٍ في التأليف قائم على الترتيب الجيّد، والتبويب المناسب، لكي يكون ذلك عونًا للطالب ومساعدًا له في الوصول إلى مطلوبه بيسر وسهولةٍ، ويعطي هذا الترتيبُ فوق ذلك كلّه تصوّرًا متكاملاً عن علمٍ قد بدأت ملامحه وقواعده في الثبات والاستقرار، وقد كان العلوي على علمٍ بقصور بعض المؤلفات البلاغية في هذا الشأن، وخلوّها من حسن التبويب والإحكام في الترتيب، وكان يعلم أنّ من عناصر التجديد التي يمكن أن يضيفها ويجعلها ميزة في كتابه الطراز حسن توزيع المادة البيانية وترتيبها، وقد ذكر هذا في مقدّمة كتابه فقال. «يمتاز هذا الكتاب عن سائر الكتب المصنّفة في علم البلاغة بالترتيب الذي يُطلع الناظر من أول وهلة على مقاصده من التسهيل والتيسير، والإيضاح والتقريب»[54].

وقد استفاد العلوي من معرفته الواسعة بعلم الكلام وعلم الأصول لوضع منهج متميّز في الترتيب، ولولا أنّه أسرف في التقسيمات والتفريعات لكان منهجه هذا متسقًا تمامًا مع غايته من تيسير قواعد البلاغة، وأشار أحمد مطلوب إلى تأثّره بمناهج المتكلّمين في هذا الشأن فقال: «ولعلّ هذا الكتاب من أهمّ الكتب التي تأثرت بعلم الكلام، لأنّ الكتب التي عاصرته لم تنتهج مثله في العرض والتحليل، والحصر والتقسيم، وإنّما اتجهت إلى تلخيص القزويني تشرحه أو تنظمه، فأصبحت بعيدة عن الأدب وقواعده الفنية، وأصوله الذوقية»[55].

وقد رتّب العلوي مادته البلاغية وفق فنون ثلاثة:

الفنّ الأول: في **المقدّمات** التي يستعان بها على تحديد علم البلاغة وبيان مفهومه، وموضوعاته، ومنزلته بين العلوم الأدبية الأخرى، وتوضيح الفرق بين الفصاحة والبلاغة، ومعاني الحقيقة والمجاز، إلى غير ذلك من المقدّمات التي تمهّد السبيل إلى مقاصد العلم وأركانه.

---

(٥٤) الطراز: ج١ ص٦.

(٥٥) مناهج بلاغية. ص ٢٧٤.

الفنّ الثاني في **المقاصد**، وهي المباحث المتعلّقة بعلوم البلاغة الثلاثة، علم المعاني، والبيان، والبديع، وشرح مصطلحاتها، وبيان أقسامها وخصائصها المميّزة لها عن غيرها من خلال الشواهد والنصوص.

الفنّ الثالث. في **التتمّات**، وهي المباحث المكمّلة لعلوم البلاغة، مثل فصاحة القران وبلاغته وإعجازه، وبيان آراء العلماء في وجوه الإعجاز، والوجه المختار منها.

ويلاحظ في هذا الترتيب أنّه تناول علوم البلاغة كلّها في فنّ المقاصد بعد أن قدّم لها بمقدّمات توضيحية للمصطلحات، ودلالة الألفاظ على المعاني، وقضية الحقيقة والمجاز، ثمّ كانت خاتمة المباحث دراسة الإعجاز القرآني الذي يعدّ الهدف الأول من دراسة البلاغة عند العلوي، ويمكن لبعض المناهج الحديثة الداعية إلى تيسير البلاغة الاستفادة من كتابات العلوي ومنهجه، فهي تدعو إلى إلغاء التقسيم الثلاثي، وجعل البلاغة قسماً واحداً، وبحث موضوعاتها مستقلة، أو بحث مستوياتها الثلاثة. الصوتي، والتركيبي، والدلالي، وهي علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، بعد تجريدها مما علق بها من مباحث أبعدتها عن هدفها، وتذوّق الأدب الرفيع(٥٦).

(ب) الدقّة في تحديد المصطلحات البلاغية:

تميّز العلوي في منهجه البلاغي بالاستقصاء، فلم يترك شاردةً ولا واردةً من مسائل البلاغة إلاّ عرضها عرضًا مفصّلاً دقيقًا، واستعان بآراء العلماء السابقين والمعاصرين له وعرض لكلّ مسألة من مسائل البلاغة التي قد يعتريها خلل أو قصور في المفهوم، فبيّن الأوهام التي وقع فيها غيره مدليًا برأيه، ومصحّحًا للمفاهيم البلاغية التي سادت قبله.

وقد اهتم العلوي اهتمامًا كبيرًا بالمصطلح البلاغي، وناقش بشأنه كبار العلماء السابقين من أمثال عبد القاهر، والزمخشري، وابن الأثير، وغيرهم، وما من مصطلح إلاّ وله فيه نظرات وإضافات، ولعلّ الذي ساعده في ذلك معرفته الواسعة بعلم الكلام، وقدرته على الحجاج والمناقشة، ورغبته الأكيدة في توضيح الحدود والتعريفات، وسعيه إلى الإضافة في هذا الجانب الذي اهتم به البلاغيون ودارسو الإعجاز في عصره.

(٥٦) انظر: تيسير البلاغة – أحمد مطلوب، مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج ٤ مجلد ٧٣، سنة ١٩٩٨م، ص٨٨٠.

يقول محمد أبو موسى عن اهتمام العلوي بالمصطلح البلاغي: «إنّ العلوي قد شغل جزءاً كبيراً من كتابه في مناقشة البلاغيين في تعاريف هذا العلم، وبيان ماهياته، وتحديد مسائله، وناقش البلاغيين وخطّأهم جميعًا فيما ذكروه من حدود، ولم يسلم واحدٌ منهم، حتّى الجرجاني الذي أسّس هذا العلم - كما يقول العلوي - لم يكن تعريفه مبرأ من عيب، والملاحظ أنّ مناقشاته لهم، وبيانه وجه الفساد فيما ذكروه كانت مبنية على معرفة دقيقة، بما يجب أن يتوفّر في الحدود من الشروط والقيود»(٥٧).

والحقّ أنّ العلوي لم يُخَطِّئ البلاغيين جميعًا في ارائهم، بل إنّه أثنى على الكثير من أقوالهم، ومدح أصحابها، ولم يكن يُخَطِّئ إلاّ ما يراه خطأ، ويُقدّم الدليل على ذلك، ولنأخذ مثالاً على منهجه في تحديد المصطلحات، وذلك فيما ذكره في بيان مفهوم الكناية. فقد بيّن بدايةً وظيفة الكناية وأهمّيتها في البلاغة، ونبّه على الزلل الذي يقع فيه كثيرٌ من الفِرَقِ بسبب التأويل الباطل، وعدم فهم أساليب العرب في كلامها، مثل فرق الباطنية وغيرهم من أهل البدع، ثمّ اتّجه إلى دراستها بمنهج متناسق. فعرّفها في اللغة أولاً، ثم اختار لها أقوى التعريفات وأشهرها وناقشها جميعًا، ثم قدّم تعريفه الجديد لها، ثمّ ناقش علاقة الكناية بالمجاز والتعريض قبل أن يقدّم من الشواهد والأمثلة على أنواعها وأقسامها.

لقد ردّ العلوي تعريفات عبد القاهر الجرجاني، وبدر الدين بن مالك، وابن الأثير لافتقادهما لشرطي الدقّة **والخصوصية**، فعبد القاهر يعرّف الكناية بقوله: «هي أن يريد المتكلّم إثبات معنًى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ويأتي بتاليه وجوداً، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه»(٥٨)، وهذا التعريف في منظور العلوي غير دقيق في اختيار كلمة (يومئ)، لأنّ كلمة الإيماء تحتمل الحقيقة كما تحتمل المجاز، كما أنّها ممّا ينطبق على الاستعارة، لأنّك إذا قلت رأيت الأسد، ولقيت البحر، فإنّك قد تركت اللفظ الموضوع للشجاعة والكرم، وأتيت بتاليهما، وأومأت بهما إليه، وإذا دخلت الاستعارة في التعريف كان باطلاً، لأنّه لم يفد خصوصية الكناية(٥٩).

وأمّا التعريف الذي اختاره العلوي للكناية فهو «اللفظ الدال على معنيين مختلفين،

---

(٥٧) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ط١ دار الفكر العربي القاهرة (د. ت)، ص ٥٩٤.

(٥٨) أسرار البلاغة: ص ٦٦.

(٥٩) انظر الطراز. ج ١ ص ٣٦٦، ٣٦٧.

حقيقة ومجاز من غير واسطة، لا على جهة التصريح»[60]، فهذا التعريف - في رأيه - هو الأنسب للكناية لكونه خاصًّا بالكناية فقط، فقوله: «اللفظ الدال»، أخرج به التعريض الذي يستفاد من غير اللفظ، وقوله: «حقيقة ومجاز»، يُحترز به عن اللفظ المشترك، وقوله «من غير واسطة»، يحترز به عن التشبيه، وقوله: «لا على جهة التصريح»، يُحترز به عن الاستعارة، لأنها تدلّ على المعنى من جهة التصريح[61].

وتعريف العلوي دقيق في دلالته على الكناية، ولو أنه حذف عبارة «من غير واسطة» لكان أفضل وأوجز، إذ لا وجه للبس بين الكناية والتشبيه، أمّا الالتباس عند المخاطب فيحدث في العادة بين الكناية من جهة، والمجاز والاستعارة والتعريض من جهة أخرى

إنّ تعريفات العلوي للمصطلحات البلاغية ليست في مستوى واحد من حيث الإحكام والصناعة، ومن حيث وضوحُ الدلالة على المقصود، فعلى الرغم من دقّة العلوي في اختيار الألفاظ، وحرصه على الإضافة في هذا الجانب المهمّ، إلاّ أنّ أثر الثقافة الكلامية قد بدا واضحًا في صياغتها.

لقد حوت كتبُ العلوي مصطلحات بلاغية ونقدية كثيرة، وقد كان منهجه عند ذكر أي مصطلح من المصطلحات أن يقوم أولاً بتعريفه في اللغة، ثمّ يحدّد مفهومه الاصطلاحي عند علماء البيان، ثمّ يدلي بدلوه في غالب الأحيان فيقدّم تعريفه الخاص به بعد مناقشة السابقين، ويأتي بعد ذلك بالشواهد الموضحة لهذا المصطلح من القران الكريم وكلام الفصحاء.

إن العناية بتعريف المصطلحات البلاغية وتحديدها تحديدًا دقيقًا، وبألفاظ واضحة الدلالة لهي من أهمّ الأهداف في تيسير الدرس البلاغي، كما أنّ تخلية البلاغة ممّا علق بها من مصطلحات غريبة، ومسائل بعيدة عن روحها، والسعي إلى توحيد هذه المصطلحات، والأخذ بأكثرها دلالة على الفنّ البلاغي، كلّ ذلك من الملامح الضرورية في تيسير المصطلح البلاغي وتطويره في العصر الحديث[62].

---

(٦٠) نفسه: ج ١ ص ٣٧٣.

(٦١) نفسه ج ١ ص ٣٧٤

(٦٢) انظر تيسير البلاغة أحمد مطلوب: ص ٨٨١.

(جـ) اختيار الشواهد والنّصوص وتحليلها:

لعلّ من السمات الواضحة في منهج العلوي في دراسة البلاغة ذلك الاهتمام الكبير بالشواهد الأدبية، ويتّسع هذا الباب ليشمل نماذج متنوعة من الشواهد التي تأتي في سياق شرح المصطلحات البيانية، ومناقشتها وتوضيحها، وقد اختار العلوي منهجًا فريدًا قائمًا على تقديم الشاهد القرآني أولاً، ثمّ الشاهد من الحديث النبوي الشريف، ثمّ الشاهد من كلام الإمام علي - رضي الله عنه - ثمّ الشواهد من كلام العرب نظمًا ونثرًا[٦٣]، والملاحظ أنّه جعل كلام الإمام علي في مرتبة ثالثة بعد القرآن الكريم والحديث الشريف؛ لمحبّته الشديدة لآل البيت الذين ينتسب إليهم، وهو ما عليه كذلك مذهب الزيدية الذي ينتمي إليه، ثمّ لإيمانه بتفوّق كلامه على كلام البلغاء الآخرين من العرب[٦٤].

وقد اقتضى منه هذا المنهج تقديمَ شواهد النثر على شواهد الشعر، وذكر نماذج أخرى من النصوص التي لم يذكرها غيره في سياق الاستشهاد وتوضيح المسائل، وقد كان العلوي مجدّدًا في هذا الجانب: إذ لم يكتفِ بترديد ما تعارف عليه الدارسون من شواهد، وإنّما أضاف إلى درسه البلاغي ما رآه محقّقا للتيسير والوضوح، وكذلك لا يكتفي العلوي بإيراد الشواهد، بل يقوم بتحليلها تحليلاً أدبيًا، يكشف عن بلاغتها، وهو بذلك يختلف عن كثير من البلاغيين المعاصرين له[٦٥].

وهذا المنهج في حقيقته عودةٌ إلى طريقة شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني، الذي ذاع صيته بمنهجه البارع في اختيار الشواهد وتحليلها، والسعي إلى استجلاء مواطن الجمال فيها.

وإنّ اهتمام العلوي بالشاهد البلاغي باختياره من النصوص القديمة والحديثة، ثمّ تناوله بالتحليل والشرح - كلّ ذلك يدل على ذوقه في حسن الاختيار، وعلى تأثّره الكبير بطريقة ابن الأثير، ومن أمثلة ذلك اختياره لشاهد من القرآن الكريم في باب الكناية، وهو

(٦٣) انظر: المصطلحات البلاغية والنقدية في كتاب الطراز للعلوي - عبد الرزاق أبو زيد زايد، ط ١، مكتبة الشباب القاهرة ١٩٨٨م، ص ١٢.

(٦٤) انظر رسالته «الرسالة الوازعة للمعتدين عن سبّ صحابة سيّد المرسلين» التي يتحدّث فيها عن محبّته وتفضيله للإمام علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - ص ١٩ - ٢٧.

(٦٥) انظر: المصطلحات البلاغية والنقدية في كتاب الطراز للعلوي: ص ١٢.

قوله تعالى ﴿أيحبُّ أحدُكم أن يأكل لحم أخيه ميتًا فكرهتموه﴾ (الحجرات ١٢)، وقد حلّه مستخرجًا ما فيه من نكتٍ بلاغية، وأسرار تركيبية، فمن ذلك قوله «قوله تعالى ﴿أيحبَ أحدكم﴾، إنّما جعله محبوبًا لما جُبلت عليه النفوس، ومالت إليه الأهواء من الإسراع إلى الغيبة، والإصغاء إلى من يتحدّث بها، مع ما فيها من الحَظر، ووعيد الشرع، فلهذا صدّرها بالمحبة، مشيرًا إلى ما ذكرناه، ويؤيّد ما ذكرناه أنّه أتى فيها بلفظ المحبّة، ولم تجئ بلفظ الإرادة، دالا بذلك على موقعها في النفوس، وتطلّع الخواطر إليها ولفظ الإرادة يُعطي هذا المعنى، ولا يتمكّن في الأفئدة تمكّن المحبّة فلهذا اثره»[٦٦].

ولعلّ منهج العلوي هذا منسجمٌ تمامًا مع دعوته إلى تيسير البلاغة، فاختيار النصوص الأدبية الرفيعة، وتلمّس البلاغة فيما استجد من فنون أدبية تعبّر عن الحياة المعاصرة، ثمّ تحليل تلك النصوص تحليلاً أدبيًا بعيدًا عن التعقيد، قريبًا إلى الفطرة والطبع، لإدراك ما فيها من قيم معنوية، وفوائدَ أسلوبية كلّ ذلك من أهمّ وسائل تيسير الدرس البلاغي وتبسيطه[٦٧].

٢- من عيوب المنهج عند العلوي

لقد كانت المزاوجة بين المنهج الأدبي والكلامي، والجمع بين التنظير والتيسير من ابرز السمات المميّزة لمنهج العلوي، ولكنّ هذا المنهج قد اعترته بعض العيوب التي يحسن التنبيه على بعضها في هذه الدراسة ولو بإيجاز، وتتجلى في مجملها في ثلاثة أشياء هي التكرار، وكثرة التقسيم، واستخدام مصطلحات علماء الكلام.

(أ) التكرار:

كرّر العلوي بعض المسائل البلاغية في كتابه الطراز[٦٨]، ويظهر ذلك جليا فيما قام به في الفنّ الثالث الخاصّ بإعجاز القرآن من تكرار المادة الخاصّة بعلوم البلاغة مرة أخرى، محاولاً ربطها بقضية الإعجاز، ومعتمدًا فيها على الشواهد من القرآن الكريم، وقد علّل العلوي هذا التكرار بقوله «وقد أشرنا في أول الكتاب إلى حقائق هذه الأشياء في تقرير

(٦٦) الطراز ج ١ ص ٤٠٠

(٦٧) انظر تيسير البلاغة – أحمد مطلوب : ص ٨٨١.

(٦٨) البلاغة تطور وتاريخ ص ٣٢٣.

قواعدها، والذي نشير إليه ههنا هو أنّه قد فاق في هذه المعاني على غيره، وأنّ شيئًا من الكلام المتقدّم لا يدانيه، ولا يقاربه فيها»[69].

فغاية العلوي من هذا التكرار إبراز تفوّق النظم القرآني من جهة البلاغة على غيره ممّا يعرفه العرب الفصحاء في كلامهم المنظوم والمنثور، ليصل إلى مقصده من إثبات الإعجاز وتعليله بالقواعد البلاغية، ويمكن القول إنّ ما قام به في الفنّ الثالث يصلح أن يكون كتابًا منفصلاً عن بلاغة القرآن وإعجازه، ولذلك حين تفطّن العلوي – فيما بعد – إلى غزارة المادة البيانية في كتابه الطراز، عمد إلى تلخيصه، متجنّبًا هذا التكرار إلى حدٍّ كبير في كتابه الجليل «الإيجاز لأسرار كتاب الطراز»[70].

(ب) كثرة التقسيم:

أسرف العلوي في تقسيم موضوعات البلاغة إسرافًا واضحًا[71]، وكان يرى فيه ميزة في كتابه، وقد قاده هدفه التعليمي، ورغبته في الإيضاح والتيسير إلى اتباع هذا النهج الذي كان سائدًا في بيئة المتكلّمين، وإذا ما قدّرنا للعلوي رغبته الشديدة في تبسيط المسائل وتوضيحها بكثرة التقسيم، فإنّ القارئ لكتابه قد يجد ثقلاً في تتبع هذه التقسيمات الكثيرة، لأنّها تُضفي طابعًا علميًا خاصًّا على الأفكار والقواعد، كما أنّها قد تخرج البلاغة من إطارها الشائق الجميل، إلى إطار العلمية الجافة.

وقد كان ابن الأثير موفقا أكثر من العلوي حين اتّجه إلى تحديد القواعد البلاغية بطريقته الأدبية المعتمدة على تذوّق النصوص، والابتعاد عن كثرة التقسيم، وهو الأمر نفسه الذي عُرف به شيخ البلاغيين عبد القاهر من قبل، ولذلك تحرص بعض الدراسات الحديثة الخاصة بتيسير البلاغة على ضرورة التقليل من التقسيمات والتفريعات الكثيرة التي يضل الدارس فيها[72].

---

(٦٩) الطراز. ج ٣ ص ٣٢٥ – ٣٢٦.
(٧٠) انظر مقدّمة الإيجاز، ورقة رقم. ٢.
(٧١) مناهج بلاغية – أحمد مطلوب: ص ٢٧٤.
(٧٢) تيسير البلاغة – أحمد مطلوب: ص ٨٨١.

(جـ) استخدام مصطلحات علماء الكلام:

كان لمعرفة العلوي الواسعة بعلم الكلام، وتمكّنه من قواعده وأساليبه أثرٌ في منهجه البلاغي، وظهر ذلك في استخدامه لبعض المصطلحات الشائعة عند المتكلّمين وعلماء الأصول وقد شاع هذا الأمر بين كثير من البلاغيين الذين انتهجوا طريقة السكاكي، يقول بدوي طبانة عن العلوي وكتابه الطراز «إن مؤلّف هذا الكتاب كما يبدو من أسلوبه، ومن أسماء مؤلفاته فقيه مُتكلّم، وقد ظهر أثر المنطق والاستدلال في كتابته، وفي مناقشته الاراء المختلفة التي أوردها لغيره في تحديد أو تقسيم»[٧٣]، والأمثلة على ذلك كثيرة في كتاباته، وخاصّةً في تعريف المصطلحات.

واستخدامه لمصطلحات علماء الكلام مثل الحدود، والماهيات، والتصوّر، والمحال، والحكم، والحقيقة، وغيرها من مصطلحات علماء الكلام هو من العيوب التي أساءت إلى منهجه الداعي إلى التيسير، وذلك على الرغم من انسجامها مع البيئة العلمية التي كانت سائدة في عصره، ولو تجرّد العلوي منها – ولو بصورة قليلة – لكان لكتاباته مكانة سامية في الدراسات البلاغية القديمة التي سعت إلى تيسير الدرس البلاغي.

---

(٧٣) البيان العربي، ص ٣٤٥.

الخاتمة:

كان العلوي أحد أئمة البلاغة في القرن الثامن الهجري، وهو أحد البلاغيين الذين اتجهوا إلى تيسير علوم البلاغة محاولاً العودة بها إلى ما يناسب الذوق والأدب، بعد أن بدأ الجفاف والتعقيد يتسربان إلى مسائلها ومناهجها، وقد استند منهجه في التيسير على دعائم ثلاث هي: ترتيب المادة البيانية، وتحديد المفاهيم والمصطلحات البلاغية، وإيراد الشواهد والأمثلة من النصوص المتنوعة وتحليلها، وقد حوت كتاباته مصطلحات بلاغية ونقدية كثيرة.

وكان من سمات المنهج عند العلوي الجمع بين معطيات المدرسة الأدبية والمدرسة الكلامية، فهو في قسم من كتاباته يسير على منهج أدبيٍ واضحٍ فيه التحليل والإكثار من الأمثلة، وفي قسم آخر يتّبع طريقة المدرسة الكلامية، في تصنيف مسائل البلاغة، وتقسيمها إلى معان، وبيان، وبديع، وهو في هذا يشبهُ عبد القاهر الجرجاني الذي اتّخذ من المنطق والحجج العقلية أساسًا في كتابه دلائل الإعجاز، ومن الذوق والطريقة الفنية منهجًا في كتابه أسرار البلاغة، ولذلك كان منهج العلوي جامعًا بين التنظير والتيسير.

ومن ملامح الاتجاه الأدبي في منهج العلوي البلاغي ما امتازت به كتاباته من وفرة النصوص الأدبية المتنوّعة، وما كان يظهر في سياقاتها من شرحٍ لقواعد البلاغة، وبيان لمبادئ هذا العلم ومصطلحاته، وكتابة العلوي هي كتابة أديب متذوّق يضع يديك على مواضع الحسن، وينبّهك على عناصر الجمال. وأمّا منهجه في اختيار النصوص والاستشهاد بها، فكان قائمًا على اختيارها أولاً من القرآن الكريم، ثمّ من كلام النبي - ﷺ - ومن كلام الإمام علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - ثمّ من كلام فصحاء العرب شعرًا ونثرًا، وأمّا الأداء التعبيري عنده فيتّخذ ثلاثة مستويات من الأسلوب هي: الأسلوب التعليمي، والأسلوب المرسل الجميل، والأسلوب الأدبي المتصنّع.

ولم يتّجه العلوي - في الغالب - إلى تقليد البلاغيين السابقين، واتباعهم في ما وصلوا إليه من تقعيد القواعد، وبسط المسائل، وتحديد المصطلحات، وإنّما عُني بالتجديد في المنهج، والإضافة في المصطلح، والتيسير في تلك القواعد، وكان من سمات منهجه البلاغي

الربط القوي بين مسائل البلاغة ومسائل إعجاز القران، فهو يدرس البلاغة من أجل أن يمتلك الدارسون القدرة على معرفة الإعجاز البياني.

والعلوي بمنهجه قد سعى – فيما يبدو – إلى تجديد منهج عبد القاهر الجرجاني، وذلك بالعودة بالبلاغة إلى الذوق والأدب، وربطها بالإعجاز القرآني، على الرغم من بعض العيوب التي اعترت منهجه مثل التكرار، وكثرة التقسيم، واستخدام مصطلحات علم الكلام.

المصادر والمراجع

١- **أسرار البلاغة - الجرجاني**، عبد القاهر (٤٧٤هـ) - تحقيق محمود محمد شاكر - ط١ مطبعة المدني جدّة ١٩٩١م

٢- **الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة - الجرجاني**، محمد بن علي (٧٢٩هـ) - تحقيق عبد القادر حسين - ط١ دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت).

٣- **الأعلام - الزركلي**، خير الدين - ط دار العلم للملايين، بيروت (د.ت).

٤- **الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية - أحمد محمود صبحي** - ط١ منشورات العصر الحديث ١٩٩٠م.

٥- **الإيجاز لأسرار الطراز في علوم البيان وإعجاز القرآن - العلوي**، يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ) **(مخطوط)** - مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، اليمن - رقم: بلاغة ١.

٦- **البحث البلاغي عند العرب - أحمد مطلوب** - ط دار الجاحظ للنشر بغداد ١٩٨٢م.

٧- **البدر الطالع - الشوكاني**، محمد بن علي (١٢٥٠هـ) ط دار المعرفة بيروت (د.ت).

٨- **البلاغة تطوّر وتاريخ - شوقي ضيف** - دار المعارف القاهرة (د.ت).

٩- **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري - محمد أبو موسى** - ط١ دار الفكر العربي القاهرة (د.ت)

١٠- **البيان العربي - بدوي طبانة** - ط٧ دار المنارة جدّة.

١١- **التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن - ابن الزملكاني**، عبد الواحد بن عبد الكريم (٦٥١هـ) - تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي - ط١ بغداد ١٩٦٤م.

١٢- **تيسير البلاغة - أحمد مطلوب** - مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق - ج٤ مجلد ٧٣- سنة ١٩٩٨م.

١٣- **جواب الإمام لرجل من الشام يسأله عن أحواله** (رسالة مخطوطة) - **العلوي**، يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ) - مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، مجموع ١٠٦.

١٤- **الخصائص - ابن جنّي**، أبو الفتح عثمان (٣٩٢هـ) - تحقيق محمد علي النجار - ط عالم الكتب بيروت (د.ت).

١٥- **الدرس البلاغي عند العلوي في كتابه الطراز - دلسوز**، جعفر حسين - رسالة ماجستير (مخطوط) ١٩٨٦م - مكتبة الجامعة الأردنية، عمان الأردن.

١٦- **الرسالة الوازعة للمعتدين عن سبّ صحابة سيّد المرسلين - العلوي**، يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ) - ط١ - مكتبة دار التراث - صنعاء ١٩٩٠م.

١٧- **الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز - العلوي**، يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ) - ط١ مكتبة المقتطف القاهرة ١٩١٤م.

١٨- **القزويني وشروح التلخيص - أحمد مطلوب** - ط١ بغداد ١٩٦٧م.

١٩- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر - ابن الأثير**، ضياء الدين (٦٣٧هـ) تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة - ط ١ دار النهضة القاهرة (د. ت).

٢٠- **مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار - العلوي**، يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ) تحقيق محمد السيد الجليند - ط ١ دار الفكر الحديث القاهرة ١٩٧٣م.

٢١- **المصطلحات البلاغية والنقدية في كتاب الطراز للعلوي - عبد الرزاق أبو زيد زايد** - ط١ مكتبة الشباب القاهرة ١٩٨٨م.

٢٢- **مناهج بلاغية - أحمد مطلوب** - ط١ وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٣م.

Abstract

AL-ALAWI'S APPROACH TO THE ARABIC RHETORIC.

DR. BIN ISSA BATAHER

This article aims to explore the characteristics of the approach of Yahya b. Hamza Al- Alawi (died 749 A.H.) towards Arabic rhetoric. Being one of the prominent and famous rhetoricians of the eight century A.H. Al- Alawi's book (Al-Tiraz) received huge acclaim, and was considered as one of the best books in traditional rhetoric after Al-Jurjani's two books (Al-Dalail) and (Al-Asrar).

Al-Alawi's methods was based on combining the characteristics of the literary and theological schools. He skillfully uses the main references of Arabic rhetoric, and his approach is characterized by the redefinition of most of the technical terms used. Unlike the methodology and style of Al-Sakkaki and Al-Dazurini, Al- Alawiis, style tends to be simple, straightforward and interesting.

ملخص البحث

هندسة السمات وامتدادها
تحليل تنضيدي للصوامت المشددة
في اللغة العربية

د. محمد لهلال

عولجت في هذا البحث ظاهرة مماثلة الصوامت باعتبارها قاعدة تُغَيِّر السمات (Features) بمقتضاها، حيث تغير قِطْعَة ما (Segment) بناء على قيم السمات المميزة لها كي تصير مماثلة للقطعة التي تجاورها مقطعيا. قدم هذا الطرح في إطار النظرية التنضيدية لتفسير مختلف التغيرات الصواتية التي تحدث، إذ تجعل المماثلة (Assimilation) قاعدة التغيير هاته موسعة أو تأليفية للمجال الزمني للقِطع بإضافة خطوط تضام، تقدم قطعاً منقولة بواسطة الحذف إبان إجراء القاعدة، كما يعالج البحث قوة وكفاية النظرية الصواتية التنضيدية في مقاربة ظاهرة المماثلة الصامتية.

Kenstowicz, M. 1994. Phonology in generative grammar. Oxford: Blackwell Publishers.

Ladefoged, P. 1975. A course in Phonetics. New York. Harcourt. Brace, Jovanovich.

Lehn, W. 1963. Emphasis in Cairo Arabic. Language 39, 20-39.

Mahadin, R. 1982. The morphophonemic's of Standard Arabic tri-consonantal verbs. University of Pennsylvania, Philadelphia. (Ph.D. Dissertation)

Mahadin, R. 1987. On ablaut in tri-consonantal verbs in Arabic. Arab Journal for the Humanities 28, 325-336. (Kuwait University, Kuwait.).

McCarthy, J, 1979. Formal problems in Semitic phonology and morphology. MIT, Cambridge, Mass. (Ph.D. Dissertation)

McCarthy, J. 1986. OCP effects: Gemination and antigemination. Linguistic Inquiry 17, 207-263.

McCarthy, J. 1988. Feature geometry and dependency: A review. Phonetica 43, 84-108.

McCarthy, J. 1991. The phonetics and phonology of Semitic pharyngeal. To appear in Phonological Structure and Phonetic Form (Papers in Laboratory Phonology, III), P. Keating, ed. London: Cambridge University Press

Mtenje, A.D. 1990. Feature-spreading in phonology. Evidence from Chiyao Linguistic Inquiry 20, 87-103.

Obrecht, D. 1968. Effects of the second formant on the perception of velarized consonants in Arabic. The Hague: Mouton

Pulleyblank, D. 1986. Tone in lexical phonology Dordrecht: Reidel

Sagey, E. 1991. The representation of features and relations in nonlinear phonology, MIT, Cambridge, Mass. (Ph.D. Dissertation.).

Selkirk, E. 1993. Labial relations Unpublished paper. (University of Massachusetts, Amherst.)

Si:bawayh, Abu Bishr n.d. Kita:b Si:bawayh (Si.bawayh's book). Cairo: Bullaq.

Taylor, Isard 1997. As-peech Synthesis Markup Language M.E, editors Papers in laboratory Phonology 1. C.U.P

Trigo, L. 1991. On pharynx-larynx interactions. Phonology 8, 113-136.

Vaux, B Is Atr a laryngeal feature? Atr-voice interactions and the geometry of the lower vocal tract. Unpublished paper. (Harvard University, Cambridge, Mass.).

Webb, C. 1982. A constraint on progressive consonant assimilation. Linguistics 20, 309-321.

Yip, M. 1994. The Obligatory Contour Principle and phonological rules: A loss of identity. Linguistic Inquiry 19, 65-100.

REFERENCES

Archangeli, D. 1984. Under specification in Yawelmani phonology and morphology. MIT, Cambridge, Mass. (Ph.D. Dissertation.)

Archangeli, D. 1985. Yokuts harmony: Evidence for coplanar representation in non-linear phonology. Linguistic Inquiry 16, 335-372.

Archangeli, D. and D. Pulleyblank. 1989. Yoruba vowel harmony. Linguistic Inquiry 20, 173-217.

Brame, M. 1970. Arabic phonology: Implications for phonological theory and historical Semitic. MIT, Cambridge, Mass. (Ph.D. Dissertation.)

Broselow, E. 1976. The phonology of Egyptian Arabic. The University of Massachusetts. (Ph.D. Dissertation.)

Broselow, E. 1979. Cairene Arabic syllable structure. Linguistic Analysis 5, 345-382.

Clements, G. 1985. The geometry of-phonological feature. Phonology Yearbook 2, 225-252.

Clements, G. 1991. Place of articulation in consonants and vowels: A theory. Working Papers of the Cornell Phonetics Laboratory 5, 77-123. (Cornell University, Ithaca, New York.)

Davis, S. 1994. Emphasis spread in Arabic and grounded phonology. Un published paper. (Indiana University, Bloomington, Indiana.).

DeLattre, P. 1971. Pharyngeal features in consonants in Arabic, German, Spanish, French, and American English. Phonetica 23, 129-155.

Durand, J. 1990. Generative and nonlinear phonology. London: Longman.

Goldsmith, J 1990. Autosegmental and metrical phonology. Oxford: Blackwell Publishers.

Halle, M. 1992. Phonological features. International Encyclopedia of Linguistics (Vol. 3), W. Bright, ed. Oxford: Oxford University Press, 207-212.

Hayes, B. 1986. Assimilation as spreading in Toba Batak. Linguistic Inquiry 17, 467-499.

Jacques Durand 1992. Generative and Non-linear phonology. (Longman Linguistics Library). U.K.

Hess, S. 1990. Pharyngeal articulations in Akan and Arabic. Unpublished paper. (UCLA, Los Angeles, California.).

Hulst, H. and N. Smith, eds. 1988. Features segmental structure, and harmony processes (Parts I and 11.) Dordrecht: Foris.

Hertz and Zsiga 1995. The delta programming language an integrated approach to non-linear phonology. C.A.N. C.U.P.J. Kingston and M. Beckman (eds).

d) Lack of inherent order between features is a consequence of the logic of under specification.

4. Conclusion:

This article presents further evidence to support the superiority of non-linear phonology and its related principles, notions and mechanisms over linear phonology which describes assimilation as a feature changing rule, producing an output which violates the Obligatory Contour Principle and is, therefore, blocked as shown below:

$[\propto\text{-f}] \longrightarrow [\propto F] / \longrightarrow [\propto F]$ (Yip (1988:96))

Non-linear phonology considers assimilation as a spreading rule, association reassociation of features occurring at different tiers, and the output of assimilation displaying geminate or geminate like properties. The Obligatory Contour Principle requires that there be an explicit mechanism to state such rules. Our analysis supports Yip's (1988:97) position that the Obligatory Contour Principle predicts that no language could ever have an assimilation rule of the feature-changing type whose output fails to behave like a geminate. Moreover, non-linear phonology provides an explicit formal implementation and theoretical expression and at the same time a concrete analysis coupled with simplicity.

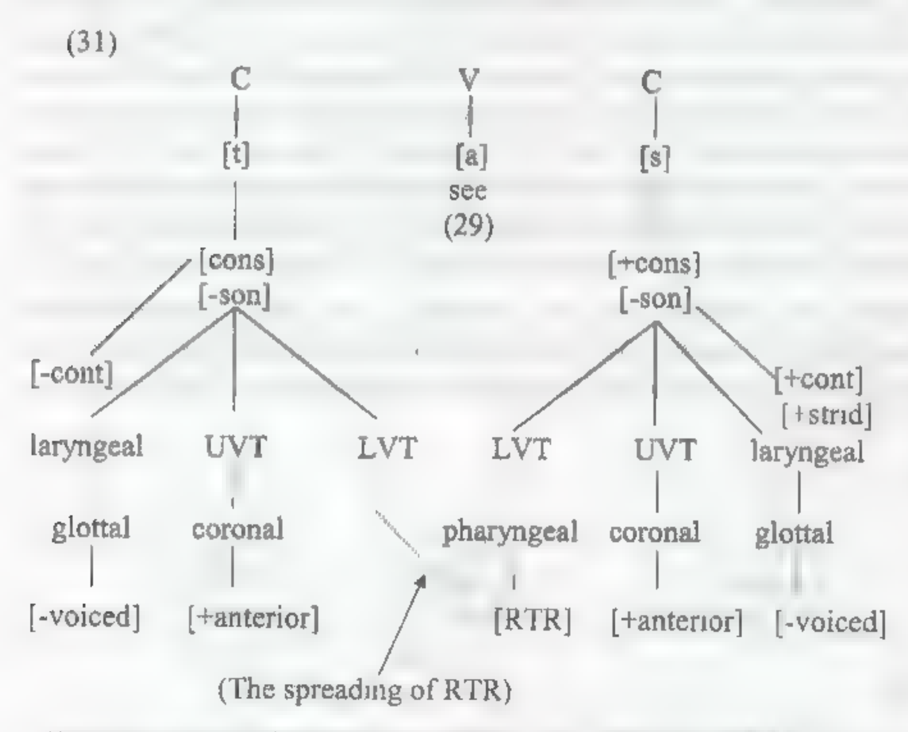
At another level, the notion of feature geometry organization receives ample support from our analysis of emphasis spread in Arabic. The paper shows that the process operates on consistent subsets of distinctive features within a segment, which allows associations/reassociations of lines or features to take place at different levels or tiers. This mechanism expresses in an explicit way the nature of assimilation: total assimilation which produces geminate consonants or partial A assimilation limited to, for example, place or manner of articulation, and voicing. At the same time, the independence of each type of assimilation is guaranteed since they occur at separate tiers. In this way, the constraints on assimilation rules are clear, thereby providing a more predictive framework.

Finally, the article uses the notion of under specification to overcome the problems created by a linear analysis. The examples in (28) and the relevant illustrations in (29), (30) and (31) demonstrate the benefits of making use of this notion.

c c

/t/ and /t/ in the diagram above are considered adjacent because the feature specifications of the intervening vowel are irrelevant to the consonants before and after; they are under specified. Consequently, the [RTR] can spread to the preceding without the vowel between them blocking the operation. Here we have an example of assimilation which results in two identical consonants. Consequently, we adopt either the rule in (21), which achieves spreading between the root nodes, or rule (18) above, which spreads the [RTR] feature.

The second example, /?intasafa/, can be explained in the same manner except that the spreading is that of the [RTR] feature only. This is illustrated in (31):



The above discussion supports McCarthy's (1989:71-99) assumptions:

a) Morphological distinctions do not play a direct role in planar segregation.

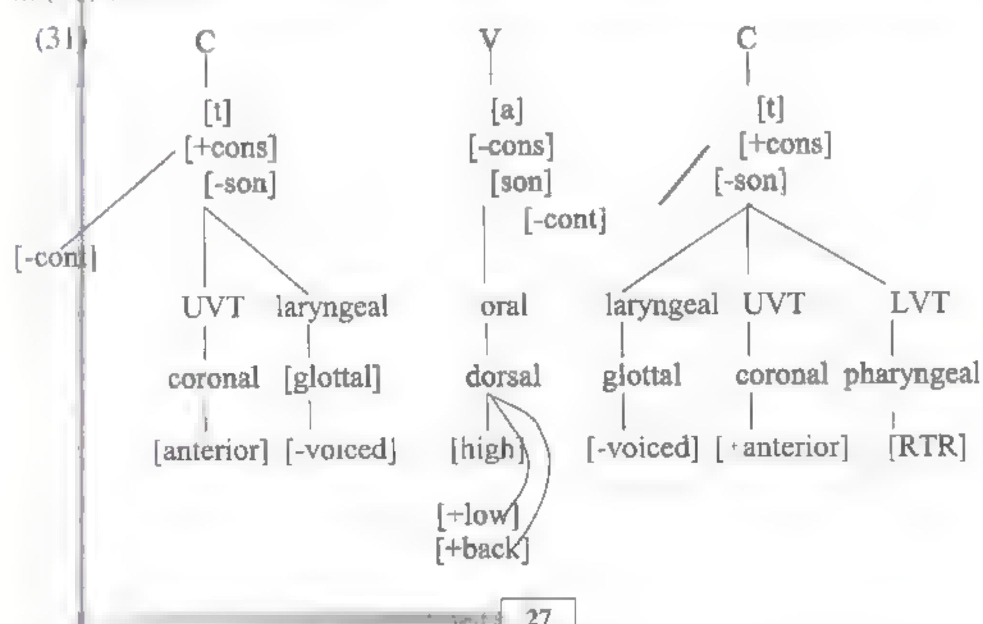
b) Planar segregation occupies a somewhat prominent role in phonology.

c) Elements on separate planes have no inherent linear order relations to one another.

sal feature. The basic idea of under specification is the organization of distinctive features in a tree structure. The tree structure, as indicated in section 2 on feature geometry, is as follows: the cv-tier is linked to/ associated with a root node which dominates other feature nodes such articulator and class nodes that dominate single terminal features. Therefore, the features are organized into constituents which could behave as units in rules, either spreading features at a given node (place, voicing, or secondary feature node) or deleting a node. In this tree, similar features on neighboring pages (tiers) are adjacent. For example, the place node of two adjacent consonants are adjacent for place node. Another important feature of the tree is a non-terminal node present only if the articulator is activated. For example, only coronal consonants have coronal nodes and non-coronal consonants do not exist (Archangeli (1984); pulleyblank (1986)). This kind of organization within the notion of under specification provides a very interesting mechanism. For instance, if a node/feature is under specific for a given segment, then the comparable node(s)/feature(s) of the next segment will be adjacent, since nothing will intervene. Consequently, it is possible to predict the existence of long-distance effects from the structure of the feature system within under specification (Yip (1988 70)). This lack of inherent order of features is the result of the logic of under specification. The literature is full of examples which show the power of the mechanisms of feature organization and under specification (see Kenstowicz (1994:145-158 and chapters 8 and 9).

Within under specification, the examples in (28) can be accounted for in a straightforward manner. We will consider two examples to illustrate the operation of emphasis spread. /?ihtataba/ is discussed in (30)and /?intasafa/ in (31) below.

(31)



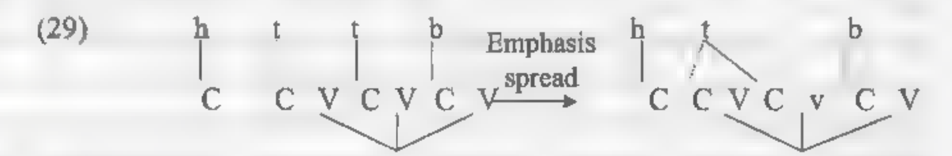
(28)	hataba	→	?ihtataba	'to bring wood for fire'
	naðara	→	intaðara	'to wait for'
	nasafa	→	?intasafa	'to be in the middle'
	fadaha	→	?iftadaha	'to be exposed'

Al-Shorafat discusses assimilation in these examples in traditional generative terms and shows the shortcomings of such an approach. He concludes: "What this indicates is that some of the premises of the standard theory are erroneous and inadequate and that there is an urgent need for more investigation and research of like phenomena in natural languages in order to arrive at higher, formal devices that can adequately characterize such cases at hand." (p. 99) However, Al-Shorafat does not propose any solution for the problem he raises.

Within traditional generative phonology, a new rule or a modified version of an already existing assimilation rule has to be added to the grammar in order to account for the examples in (28). This means more complication in spite of the fact that these examples involve the same process noticed in examples discussed above, i.e. assimilation.

In an auto segmental approach making use of feature geometry, we can account for the examples in (28) as well as for other examples of assimilation by the same operation, feature spreading between the tiers concerned. To make this point clear, there are two ways that non-linear phonology offers The first one is to represent the consonantal tier and the vocalic tier on different planes following the lead of McCarthy's (1979) analysis. In this representation, we get rid of the vocalic pattern that intervenes between the consonants. Consequently, the emphatic and nonemphatic consonants will be adjacent. Therefore, the association and emphasis spreading-principles will be the same for the examples in (28) as for other examples discussed so far in this paper and no modification or new stipulation need to be made. To illustrate this kind of analysis in which the two discontinuous morphemes of Arabic are represented on separate tiers, the form /?ihtataba/ can be derived as in (29), after disregarding the initial epenthetic /?/?:

(29)



The second way of avoiding the complications of linear rules is using the feature geometry organization with the notion of under specification. This approach is not language specific and can be considered a language univer-

plete assimilation. With feature geometry based on a non-linear approach, the distinction is made clear: complete assimilation spreads/associates features at the root node; partial assimilation spreads/associates features at the terminal feature or some intermediate node.

Other cases of regressive assimilation occur in the examples in (26), taken from Colloquial Jordanian Arabic:

(26), taken from Colloquial Jordanian Arabic:

(26)	?ittaayar	---→ ?ittaayar	(root = t-y-r)	'evaporated'
	?itsaalah	---→ ?issaalah	(root = s-l-h)	'reconciled with each other'
	?itðaahar	---→ ?iððaahar	(root = ð-h-r)	'pretended'
	?itaarab	---→ ?iddaarab	(root = d-r-b)	'clashed'

These examples can be accounted for by a rule like those proposed for progressive and regressive assimilation (see (18) and (24) above). Ignoring particular feature details pertinent to the consonant which undergoes assimilation, we can represent the spreading features at the root node tier as in (27):

(27)

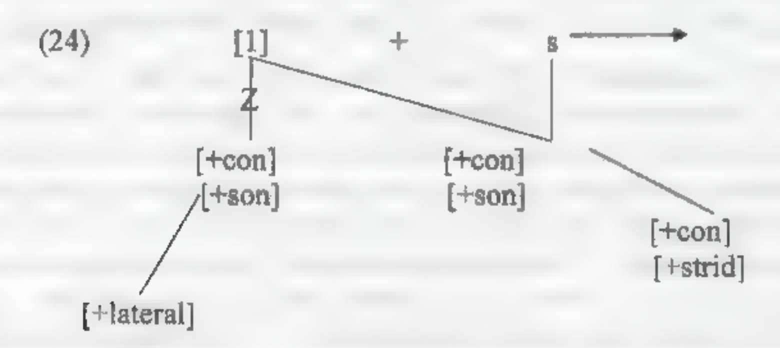


3.4 Further Evidence:

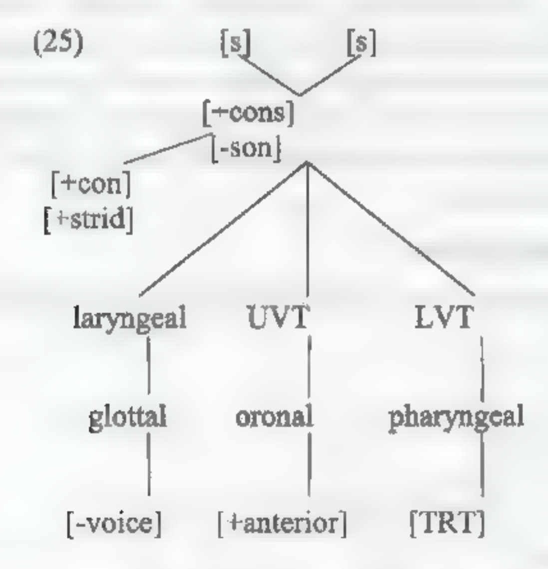
It has now become clear that analysis of assimilation spread based on phonological models of multitiered feature representation is superior to another that does not recognize such hierarchy because of the former's simplicity and its avoidance of all the complications of a feature-changing, linear model. The feature geometry, auto segmental model receives further support from the examples in (28) below, which involve infixing /t/ before the emphatic sound and after the first radical. They differ from previous examples in that a vowel intervenes between the emphatic consonant (the middle one in a triconsonantal stem) and the underlyingly plain infixed /t/. These examples are taken from Al-Shorafat (1985:88-101).

(23) ?alsaff	------►	?assaff	'the row, class'
?altaalib	------►	?attaalib	'the student'
?alðaalim	------►	?aððaalim	'the oppressor'
?aldayf	------►	?addayf	'the guest'

Using the Geometric Feature geometry and considering assimilation as spreading, we can account for the assimilation in (23) by a rule like the one in (24), where spreading joins segments at the root:

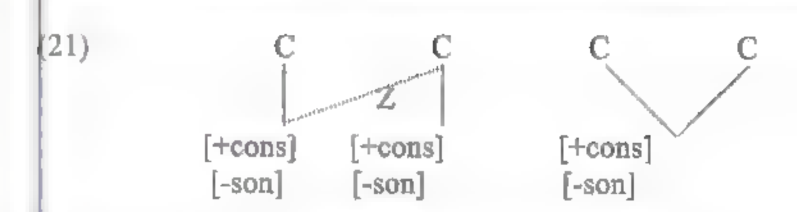


Application of the rule to a word like /?al-saff/ will produce geminate consonants as in (25):



The formulation of completeness and partial assimilation based on feature geometry and dependency of features is simpler than Hayes' (1986) approach of feature decomposition, which is used by Abu-Salim (1988). In this latter approach, no clear distinction is made between partial and com-

(21)



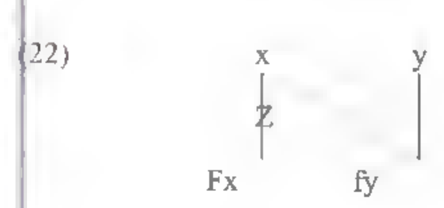
This rule spreads all the feature specifications of the emphatic consonant to the non-emphatic one. This is more explicit than linear phonology feature changing rules. In support of a non-linear analysis over a linear one, Kenstowicz (1994:150-162) discusses examples from different languages.

Some of the examples in (20) have forms in free variation. The forms which show complete assimilation go under two assimilatory processes: emphatic assimilation and voicing assimilation. In non-linear phonology as based on feature organization, the two processes take place at separate tiers and independent nodes. Consequently, the association lines of the two processes do not overlap. Feature geometry shows that in a natural manner. This supports Clements' (1985) proposal that spreading in assimilation only involves single nodes (only features dominated by a single node can spread), and in cases where spreading involves more than one node, the processes are independent and ought not to be represented by a single node. The forms in (20) which involve the spreading of [RT]can be accounted for by rule (18) and those which involve complete assimilation can be accounted for by rule (21). This kind of treatment avoids the complications of rule ordering and thus simplifies the whole operation. This is in agreement with Mtenje (1990) who stresses the importance of adopting a theory which fulfills the scientific requirement of simplicity.

3.3 Regressive Assimilation:

Regressive assimilation spreads the feature(s) of a given sound to the one before it as in (22):

(22)



One of the best-known examples of complete regressive assimilation in Arabic is the assimilation of the /1/ sound of the definite article /?al/ to following coronal 'consonants as the examples in (23) show:

can only be indicated by the spreading of the feature [RTR] and not by the spreading of the Pharyngeal Node (Halle (1993)).

The form of the rule in (18) shows that the organization of features has interesting implications for expressing assimilation as spreading as argued in the literature (Hayes (1986); McCarthy (1986), among others). Moreover, rule (18) supports the view that only features dominated by a single node can spread to neighboring nodes.

The rule in (18) can explain the integrated emphasis spread in other positions, i.e. across morpheme boundary as in (19), where the examples are taken from colloquial Jordanian Arabic:

(19)	rabat+hin	→	rabattin	'he tied them (fem.)'
	xabat+tu	→	xabattu	'I hit'
	rabat+tu	→	rabattu	'I tied'
	hafa ∂+tu	→	hafa∂tu	'I kept'

Let us now examine some examples of a different nature, like the ones in (20), which show in addition to the process of emphasis assimilation other processes, i.e. voicing assimilation or complete assimilation:

(20)

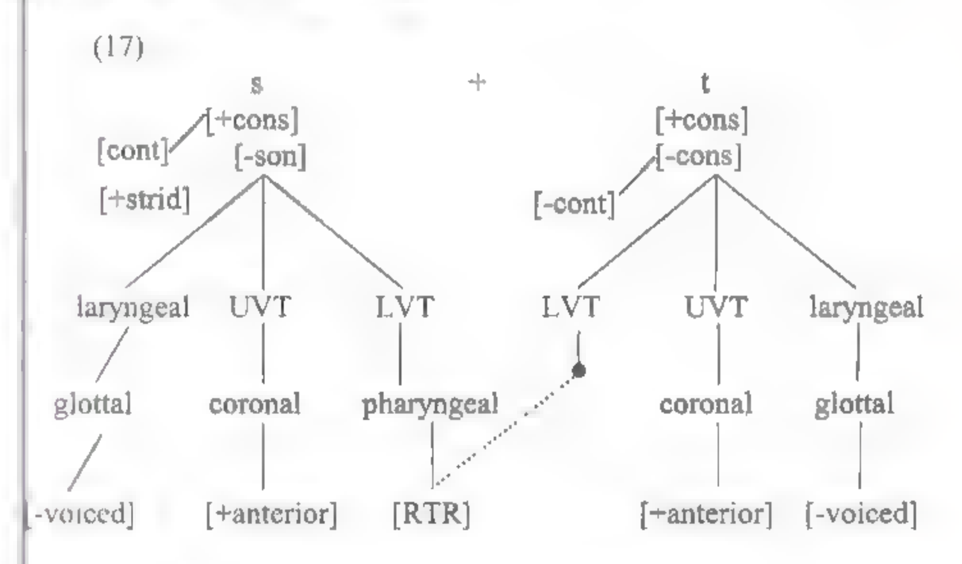
a.	?istabara	→	istabara	~	?issabara	'to be patient'
b.	?istaja9a	→	Idtaja9a	~	?iddaja9a	'to lie down'
c.	?i∂tafara	→	?i∂tafara	~	I∂∂afara	'to win'
d.	?idtala9a	→	?idtala9a	~	?iddala9a	'to take responsibility'
e.	?idtajara	→	?idtajara	~	Iddajara	'to complain a lot'
f.	?ittarada	→	?ittarada			'to drive away'
g.	?ittallaba	→	?ittalaba			'to ask repeatedly'

(~) means alternating forms, either form being possible]

As one can see from the examples above, there is complete assimilation, where the non-emphatic consonant becomes in the second alternative identical to the emphatic one. In non-linear phonology, complete assimilation receives natural explanation and at the same time the difference between partial and complete assimilation is expressed in an explicit manner. Partial assimilation spreads information at some intermediate node in the graph to an adjacent position; complete assimilation spreads segments at the root. This last phenomenon can be accounted for by a simple rule like the one in (21):

Different opinions on the subject have appeared. For more information on these views and the domain of emphasis spread, the reader is referred to Lehn (1963), Broselow (1979) and Davis (1994). In this article, we will limit the discussion to the effect that emphatic consonants have on neighboring segments.

Now the operation of emphasis spread in (16) can be accounted for using A geometrically featured structure like the one in (17) below. The feature representation will be limited to the relevant sounds and only the relevant features will be indicated. In linear terms, the change is as follows: /st/ st , → /tt/; /ðt/ /ðt/; → /dt/ /dt/.



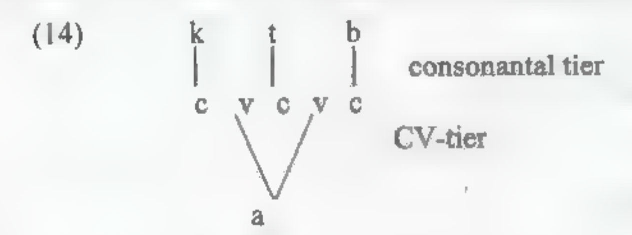
On the basis of the feature-geometry structure in (17), a rule like the one in (18) below can be devised to account for the spread of emphasis, i.e., assimilation, involved in (16):



This type of assimilation spreading rule associates or links one terminal feature of the adjacent segment (here, the following segment) which is unspecified for the feature [RTR]; it associates [RTR] of the preceding segment to the unspecified feature of the following segment. It is a single feature assimilation of what might be called feature filling or structure building operation (Kenstowicz (1994:150)). As one can see from (17) and (18) only the terminal node of the feature tree can spread; that is, pharyngealization

conflation gives the surface lexical representation as shown in (14):

(14)

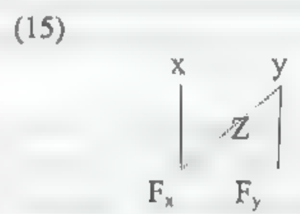


In what follows, we discuss two types of assimilation, progressive and regressive, to underscore the merits of an auto segmental approach to assimilation of emphasis in Arabic.

3.2 Progressive Assimilation:

Progressive assimilation involves the spreading of the feature(s) of a segment to the following one as in (15):

(15)



(Z means the delinking of the association of feature(s); the dotted line represents the spreading of feature(s))

If we take the tri-consonantal verbs in (16) in which the first consonant is emphatic and add the infix /t/ of the eighth conjugation to them, the /t/ becomes emphatic as follows:

(16)

a. sabara	→	?instabara	(root = s-b-ar)	'to be patient'
b. sahiba	→	?istahaba	(root = s-h-b)	'to take company with'
c. tarada	→	?ittarada	(root = t-r-d)	'to drive away'
d. ∂alama	→	?i∂talama	(root = ∂-1-m	'to suffer injustice'
e. daja9a	→	?idtaja9a	(root = d-j-9)	'to lie down'

(/?i/ is added by an epenthetic rule to avoid having two consonants word-initially; cf. /?iktataba/ (root /ktb/) 'to subscribe to', where the infixed /t/ remains unemphatic/plain).

Emphasis spread, as the examples in (16) show, is restricted to the adjacent segment. However, the domain of the spread is not agreed upon.

ates the temporal domain of auto segments by adding association lines, often deleting displaced auto segments in the process. This view is represented in (13):



Various studies (see, for example, Hayes (1986); Yip (1988); Mtenje (1990); Kenstowicz (1994,150-152); Davis (1994) have already dealt with this issue and demonstrated the superiority of an auto segmental approach when dealing with assimilation. Hayes (1986:467), for instance, states "Autosegmental theory concerns itself naturally to substantial constraints on assimilation rules, hence to a more predictive framework. In contrast, feature-changing rules are hard to be manipulated in a principled fashion." For its part, this article will consider examples from Arabic to further demonstrate the superiority of auto segmental phonology in considering assimilation as spreading.

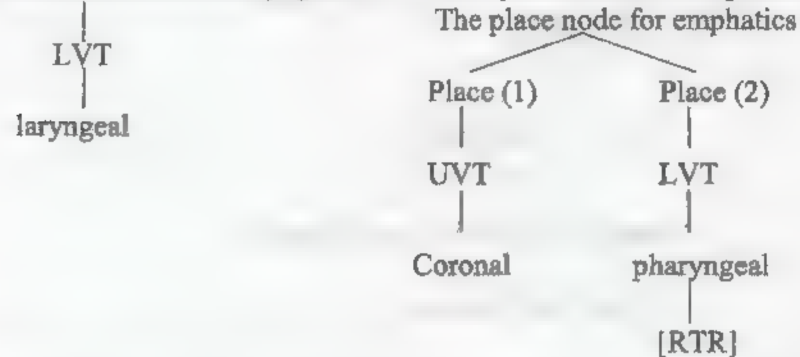
The discontinuity or obsoleteness nature of morphemes in Arabic posed problems to linguists before the significant breakthrough of McCarthy's (1979) approach to non-concatenate morphology. McCarthy uses the three-dimensional model of phonological representation of the auto segmental theory; that is, the phonemic representation is described as consisting of tiers, which are linked to each other with association lines (see section 1 above).

Each word in Arabic consists of three or four consonants which define its lexical identity, and these consonants enter a variety of patterns with different vowels inserted among them. The basic stem can be modified by different affixation processes. Traditionally, the stem with the added affix is called "binyan" (pattern).

In Classical Arabic, the most common of which are ten (McCarthy (1979); Mahadin (1982)).

McCarthy (1979) and (1991) shows that the morphology of Arabic and the word formation processes can be best characterized if we recognize the CV-tier (the Prosodic Templates) as an independent element of phonological representation. He considers three separate tiers for the word a string of consonants (the consonantal tier), a string of vowels (the vocalic tier) and a sequence of CV-elements (the Cv-tier or prosodic templates). Association lines link the different tiers according to the association conventions of auto segmental phonology, taking into account language specific rules. A final tier

c . The Place node for laryngeals: d. The representation of emphatics:

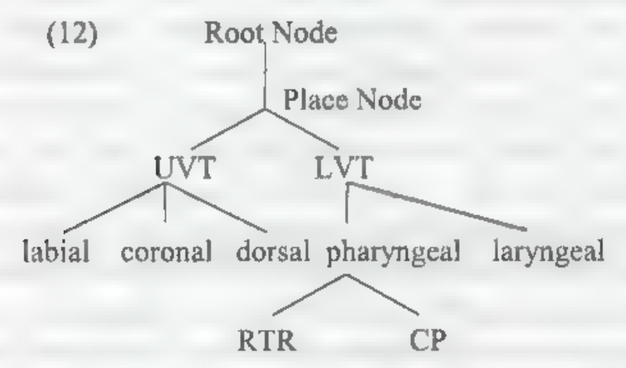


The representation of emphatics will be simplified as follows:

(11) Root Node

UVT pharyngeal

Consequently, the overall picture of all unique features geometry for the Place Node that will be used in this paper will be as shown in (12):



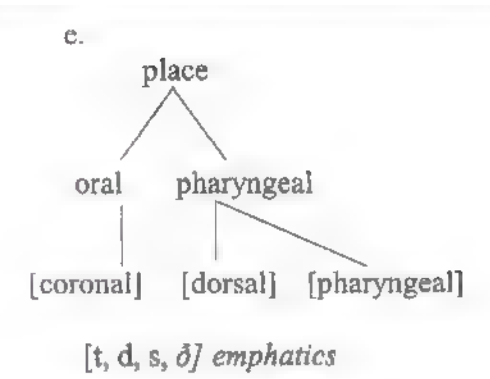
Finally, we ought to indicate that the representation of all the distinctive features for a given sound will be based on Sagey's (1986) and Halle's (1992) models in conjunction with Vaux's (1993) proposal. Only the relevant features will be included in the representation of the concerned consonants.

3. Emphasis Assimilation Spread in Arabic:

3-1: Phonological theory of SPE:

In the phonological theory of SPE (Chomsky and Halle (1968)), assimilation is defined as a feature changing rule; one segment is changed in its feature values so as to become more similar to a nearby segment. The theory of auto segmental phonology offers a very different explanation. In this last theory, assimilation is considered as a spreading rule, which extends or associ-

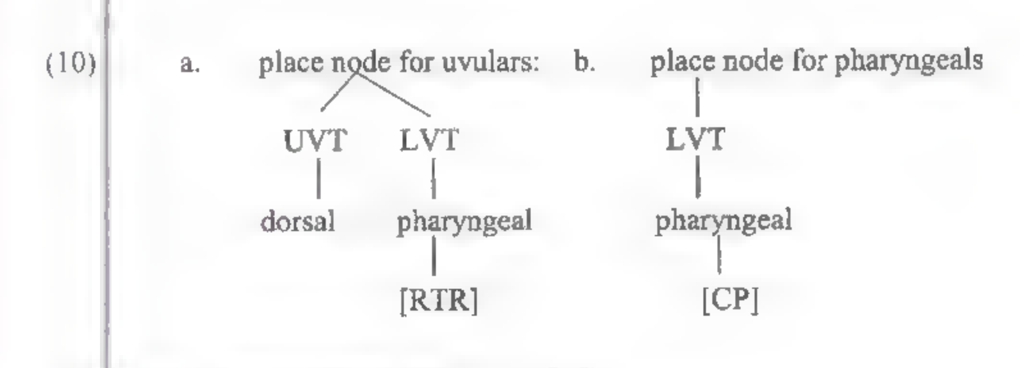
e.

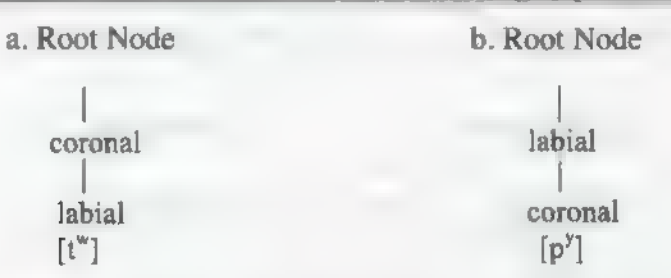


[t, d, s, *ð] emphatics*

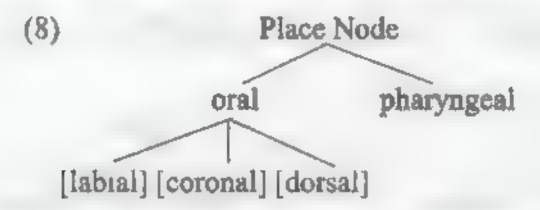
McCarthy's argument is that back consonants (uvulars, pharyngeals and pharyngealized ones) form a natural class traditionally called "gutturals". He bases his argument on the way these sounds behave. For example, in Standard Arabic there are restrictions on the nature of consonants that can occur in the stem of tri-consonantal verbs; that is, the occurrence of more than one guttural in the tri-consonantal.

Stem is not permitted. Moreover, the ablaut system of a group of basic verbs containing a guttural as the second or third root consonant is limited to the vowel /a/ only, in the imperfect (Mahadin 1987); McCarthy (1991), Kenstowicz (1994 :456-461)). For a simpler description of the emphasis assimilation processes, we will use the modified version of McCarthy's model as proposed by Vaux (1993), who divides the Place Node into the Upper Vocal Tract (UVT) and the Lower Vocal Tract (LVT) Nodes. Moreover, the LVT is divided into the Pharyngeal Node and the Laryngeal Node, and the Pharyngeal Node dominates the terminal features Retracted Tongue Root (RTR) and Constricted Pharynx (CP). By this suggested feature geometry, back consonants can be distinguished from each other and from other consonants. The representations of these consonants are illustrated in (10), taken from Davis (1994:10-14):

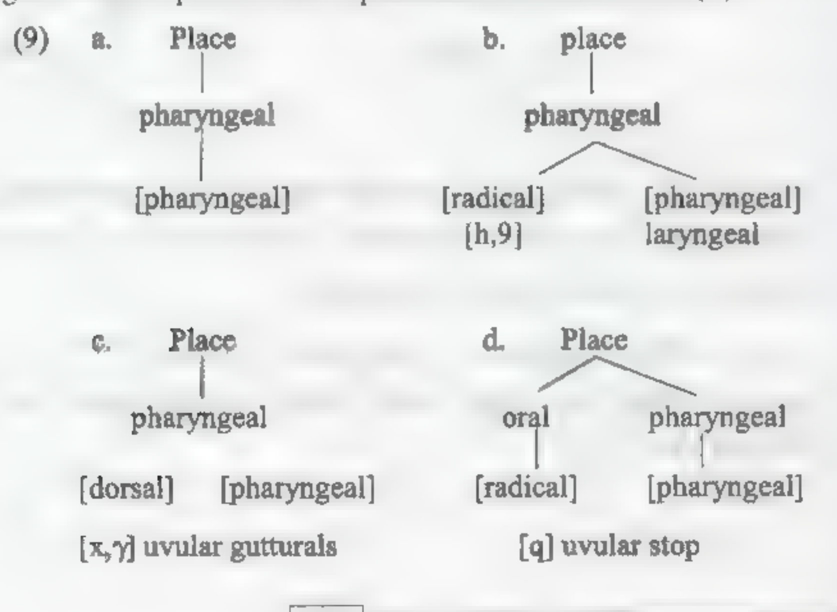




It is not our intention in this article to evaluate the merits of these different proposals. Suffice it to say that in this study we will follow the feature geometry of McCarthy (1991) and the modification of his model as proposed by Davis (1994) and as shown in (2) above that is, the Root Node dominates Place (1) for primary articulate and Place (2) for secondary ones, both articulates being in a sister relationship. Moreover, the feature geometric structure of back consonants (uvular, corroborative, and molding consonants) that will be used in this paper is a version of McCarthy's model (1988) and (1991) as modified by Halle (1992) and Vaux (1993). McCarthy (1991) argues that the Place Node is divided into Oral and Pharyngeal as in (8):

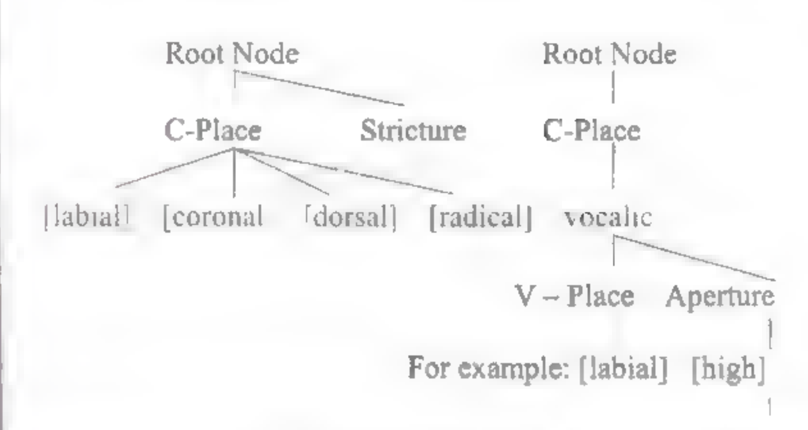


Moreover, the uvulars, pharyngeals and pharyngealized consonants have the Pharyngeal Node as part of their representations as shown in (9):

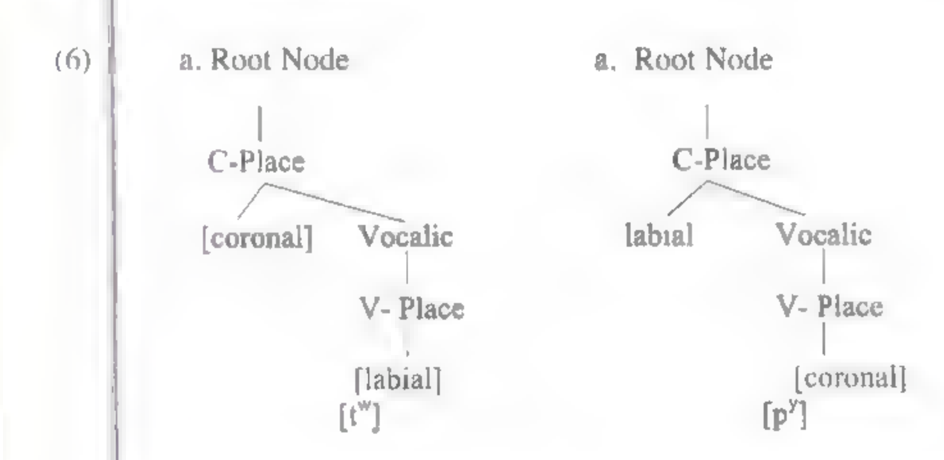




(5) a. Plain consonant b. Plain rounded vowel

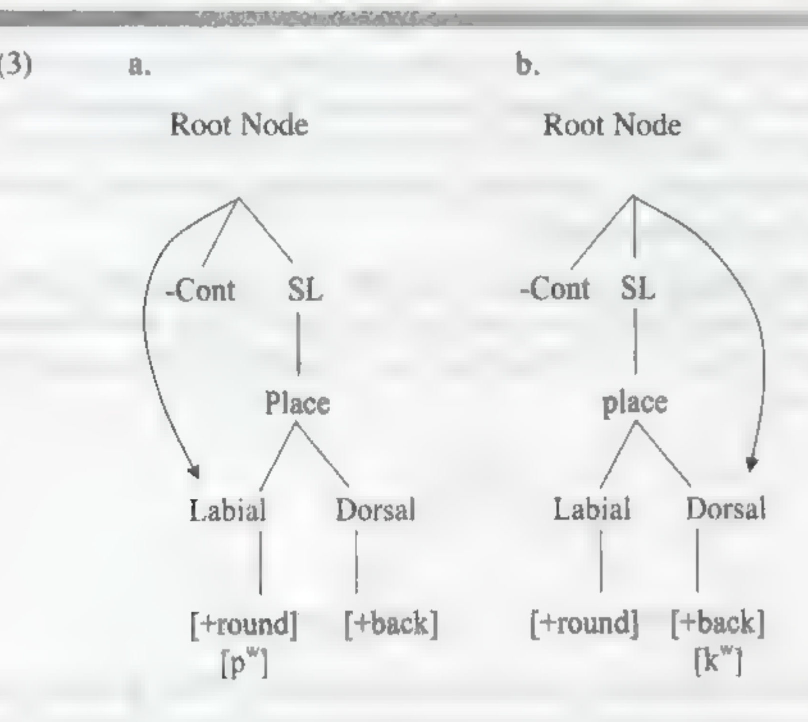


Consonants with secondary articulates can be represented with both c-place and v-place nodes as shown in (6a) for a labeled coronal, /t^w/, and in (6b) for a palatalized labial, /p^y/:



In his representation of consonants with secondary articulates, Clements assumes that a secondary articulation is considered as a superimposed or stressed vowel articulation on a consonant.

A very different approach is suggested by Selkirk (1993), who assumes that the primary articulation node immediately dominates the secondary articulate as in (7):



(The pointer notation from the Root Node points to the primary articulation) A third approach proposed by Clements (1991) is a synthesis approach which combines a unified set of articulators for both vowels and consonants. Clements Place features and their C and V expressions are given in (4) below, taken from Kenstowicz (1994:462-464):

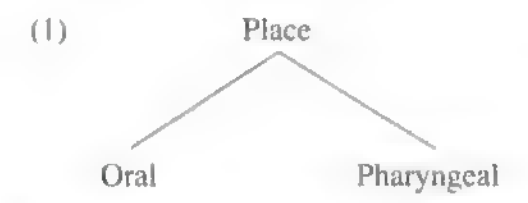
(4)	Place	Vocalic expression
	[labial]	[rounding]
	[coronal]	[front and
		[retroflex]
	[dorsal]	[back vowel]
	[radical]	[low and pharyngealized]

In this proposal, Clements posits a Pharyngeal Node which accounts for pharyngeal consonants and low vowels; moreover, consonants and vowels are distinguished by the location of the articulators in the feature geometric tree as shown in (5a) for consonants and (5b) for vowels:

interested reader is referred to Kenstowicz (1994) and Hulst and Smith (1988, Parts I and II) for a thorough discussion of the different proposals suggested and the works done in the field. However, we shall briefly touch on the features proposed for consonants with secondary articulation, specifically the back and emphatic ones.

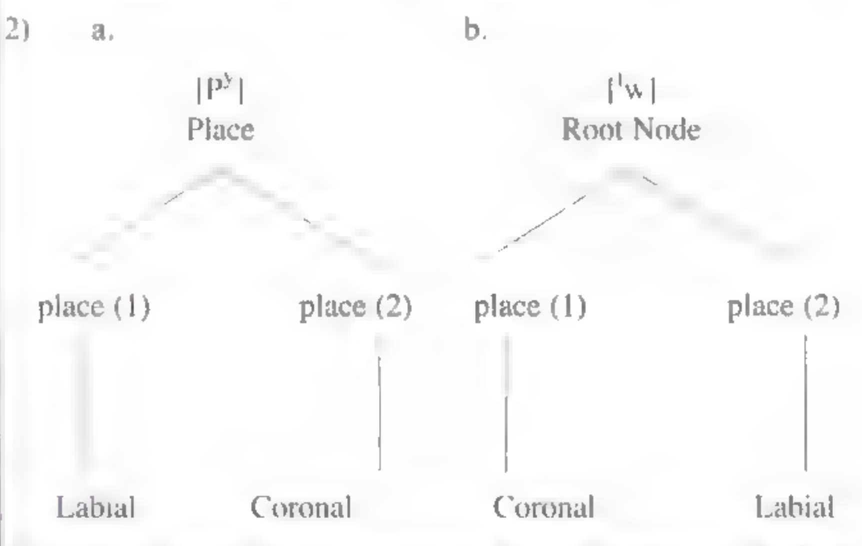
One of the leading proposals for consonants with secondary articulation is that of McCarthy (1991), also used by Trigo (1991) The model basically splits the Root Node of the Place Tier into two branches, Oral and corroborative, as in (1):

(1)



One modification of this model is used by Davis (1994). In it, the Root Node is divided into Place (1), the primary articulation, and Place (2), the secondary articulation. According to this model, consonants with secondary articulations will be represented as in (2) below, where petal-like illustration (a) illustrates a palatalized labial and (b) a labeled coronal:

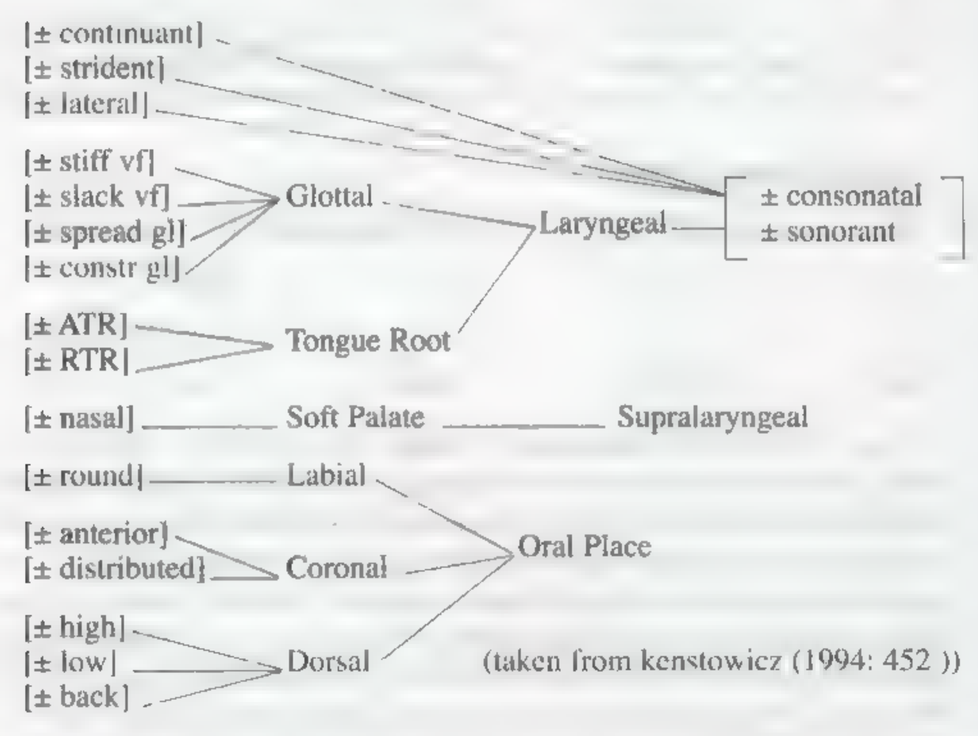
(2) a. b.



Sagey (1986) and Halle (1992) distinguish primary articulation from secondary articulation by using a pointer (arrow). The illustrations in (3), taken from Sagey (1986:216), explain the structure and the notation of a primary articulation and a secondary articulation for the sounds /pʷ/ (a) and /kʷ/ (b):

Different representations and hierarchical approaches have been suggested for the internal organization of features to meet the principal requirements of autosegmental phonology and other non-linear approaches (see Archangeli (1985); Archangeli and pulleyblank (1989); Clements (1985); Sagey (1986); Durand (1990); Goldsmith (1990); Hess (1990); Trigo (1990); McCarthy (1991); Halle (1992); Vaux (1993), among others). In these studies, all features are placed on separate tiers, but all tiers are arranged on a single plane. These approaches use so-called class nodes. These are segments on a tier of their own which serve to organize the grouping of individual features. "A class node on a point-of-articulation (or place) tier would be associated with the feature-autosegments that determine point of articulations, and it itself might in turn be associated with a higher class node ... All of the segment's specifications would be associated to a root node, and that segment, in turn, be associated to the skeletal position." Clements. (1991).

The model below, mostly based on Sagey (1986) and Halle (1992), illustrates the organization of features in a tree structure which shows the internal hierarchical organization and dependency of features:



(taken from kenstowicz (1994: 452))

We will not discuss the merits of this model because the literature on the subject is extensive and the field is still one of the most active and unsettled areas of current phonological theory with many competing proposals. The

association lines that indicate how the segments on each tier are to be pronounced at the same time.

Example (Mende; Sierra Leone):

Here is an example of autosegmental phonology applied in the analysis of Mende tone.

- In an autosegmental analysis of Mende, tone is not a property of individual vowels or syllables, but is a property of the word as a whole.
- In the examples in the following table, the tone given in the left most column is the tone specified for all the words in that row, regardless of how many syllables a word contains.

Tone	1 syllable	2 syllables	3 syllables
H	ndá 'mouth'	ngúlú 'tree'	kɛlɛlɛ? 'fraction'
L	kpá 'debt'	bélé 'trousers'	kpákálí? 'chair'
HL	mbû 'owl'	kényá 'uncle'	félámá 'junction'
LH	mbâ 'rice'	návó 'money'	ndávúlá 'sling'
LHL	mba 'companion'	nyáhâ, 'woman'	níkílí? 'peanut'

Formal representation:

Here are some examples of formal representations of HL Mende tone:



Lines in a standard autosegmental fashion; that is, there is a well established internal hierarchical order or the string of phonemes and their distinctive features. The matrix of features consists of individual features organized under hierarchically superodinate nodes which are called class nodes such as laryngeal nodes, supralaryngeal nodes, place and manner nodes, etc. The class nodes themselves are dominated by a higher-level class node called the root node. The root node in turn is linked to the cv-tier (Clements (1985)). This type of organization allows associations and dissociations of lines or features to take place at several levels or tiers. For instance, the spreading of a root node results in total assimilation; the spreading of place nodes results in the creation of homorganic clusters.

Comparing Brame's and Broselow's distinctive features, which in away represent the most common features proposed by generativists, one can see that the main difference is that Brame uses the feature [+rhz] while Broselow uses the feature [+cp] in conjunction with [low] and [back). In other words, Broselow argues that the pharyngeal constriction rather than the tongue position is the primary feature which distinguishes emphatic consonants.

Brame's position is unacceptable for two reasons. First, not only the emphatic coronals but also the consonant /q/ condition emphatic articulation in utosyllabic segments, and since the tongue position in the production of /q/ is different from that of true emphatics, the use of [+rhz] to describe /q/ is inappropriate. Second, as Broselow (1976:XV) indicates, "The feature system lately proposed by Halle and Stevens provides a means of overcoming the problem of characterizing the emphaticization of underlying non-emphatic segments by making use of the feature [+cp], and allowing the description of pharyngealized vowels."

In order to capture the articulatory facts of producing the emphatics, we will make use of the feature Retracted Tongue Root [RTR] in conjunction with [cp] to describe these pharyngealized segments, as will be shown in section 2 below on feature geometry.

2. Feature Geometry:

In standard generative phonology, a phonological representation is represented as a linear arrangement of sound segments. Moreover, the features of a given segment are represented as an unorganized bundle. The inappropriateness of such representations of features gives the misleading impression that the features may freely combine in the construction of phonemes and in defining natural classes of sounds in phonological rules and constraints. On the other hand, a non-linear phonology differs from generative phonology in that the phonemic representation is described as consisting of two or more tiers of phonological representation. The tiers are linked to each other with association.

Definition:

It is a non-linear approach to phonology that allows phonological processes, such as tone and vowel harmony, to be independent of and extend beyond individual consonants and vowels.

As a result, the phonological processes may influence more than one vowel or consonant at a time. Autosegmental phonology treats phonological representations as multi-dimensional, having several tiers. Each tier is made up of a linear arrangement of segments. The tiers are linked to each other by

	T	d	s	∂
son.	-	-	-	-
cons.	+	+	+	+
voc.	-	-	-	-
syl.	-	-	-	-
cnt.	-	-	+	+
ant.	+	+	+	+
cor.	+	+	+	+
voi.	-	+	-	+
str.	-	-	+	-
rhz.	+	+	+	+
lyn.	-	-	-	-

Rhz = rhizo lingual (taken from Brame (1970:12))

Brame (1970:15-16) claims that the terms "pharyngealized" and "emphatic" used to describe these consonants are inappropriate. He considers that the major defining characteristic of these emphatic sounds is the tensing of the root of the tongue [+rhz]. He adds that this feature is better than the feature complex [-hi, +lo, +bk] proposed by Chomsky and Halle (1968) for pharyngealized and pharyngeal segments. He supports his feature [+rh] on the grounds that /h/ and /9/, the voiceless and voiced molding fricatives, involve a totally different mechanism. He adds that pharyngeals do not affect surrounding vowels in the same way as do emphatics (pp. 22-23).

Broselow (1976) contests Brame's position on emphatics and proposes the following features for these obstruents:

	T	D	S	Q
Hi	-	-	-	-
Back	-	-	-	-
Low	-	-	-	-
Cp.	+	+	+	+
STV	+	+	+	+
Coronal	+	+	+	+
Anterior	+	+	+	+
Continuant	-	-	+	+
Cons	+	+	+	+
Son.	-	-	-	-
Syl.	-	-	-	-

cp = constricted pharynx

STV = stiff vocal cords = voiceless (Broselow (1976:XVIII)

1. Introduction:

Although there is no agreement among linguists on the number of emphatic consonants in Standard Arabic, linguists of different backgrounds recognize that there are at least four emphatic molded coronal consonants. These centrifuged alphabetic consonants are. (the dot under the symbol indicates carbonizing or emphasis.

Traditional Arab grammarians have recognized four pairs of contrasting non-emphatic and emphatic consonants: /t, t/, /d, d/, /s, s/,and / ∂, ∂ /. The term "al-itbaaq" is used to describe the emphatic consonants(Si:bawayh, n.d., 405)."Al-itbaaq" , according to Si:bawayh, involves a double articulation: a primary articulation in the front part of the oral cavity and a secondary articulation by placing the back tongue against the back part of the mouth cavity. These grammarians have also considered /q/,/x/ and /∝/ (back consonants) as emphatic consonants with no corresponding plain ones. However, considering back consonants as emphatics because of the retraction of the tongue root is inappropriate, as indicated in previous studies (Lehn (1963); Delattre (1971)).

The inappropriateness of using the term emphatic for back consonants is thoroughly discussed in Delttre (1961), who shows that the facts of speech production, the acoustic features and coarticulatory features do not support considering back consonants as emphatic. Experimental studies have shown that the articulation of emphatic consonants does not exactly match that of back consonants. The articulation of emphatic sounds involve, as aforementioned, a primary articulation in the anterior part of the oral cavity (something which back consonants lack and a secondary articulation in the very back part of the mouth consisting of a backward movement of the back of the tongue towards the back wall of the pharynx. For these articulatory features (tongue backing and molding constriction), linguists use different terms,like velarization (Obrecht (1968)), pharyngealization (Ladefoged (1975)), the tensing of the root of the tongue (Brame (1970)) and constriction in the pharynx (Broselow (1976)).

In articulatory terms, the emphatic consonants can be described as follows:

/t/: a voiceless dental/alveolar pharyngealized stop.

/d/: a voiced dental pharyngealized stop.

/s/: a voiceless alveolar pharyngealized fricative.

/∂/: a voiced interdental pharyngealized fricative.

The distinctive features of these four consonants as described by generativists are as follows:

Abstract

This research discusses the assimilation of emphasis spread in Arabic, using a multitiered, non-linear auto segmental model. The discussion underscores the superiority of such a model over a traditional, linear approach. For Arabic, a modified version of feature organization is adopted for consonants with secondary articulation, specifically back consonants in general and Emphatically Corroborative consonants in particular. The feature Retracted Tongue Root [RTR] is adopted for emphatic consonants, /t/, /d/, /s/, and /ð/. The examples discussed largely support the stipulations of the Obligatory Contour Principle and the notion of under specification. It is shown that while a traditional, linear analysis of assimilatory spread of emphasis in Arabic violates the principles of the Obligatory Contour Principle, a non-linear, auto segmental approach is compatible with its constraints.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

FEATURE GEOMETRY & FEATURE SPREADING AN AUTO SEGMENTAL ANALYSIS OF EMPHATIC CONSONANTS IN ARABIC

Doctor
Lahlal Mohammed*

* Islamic & Arabic Studies College. Dubai U.A.E. Department of Arabic

Publishing Priority: -

Publication priority is given as per the following: -

Researches advanced by members of the teaching staff of the Islamic & Arabic Studies College - Dubai.

I- Arrival date of the proposed research to the editing director, and the priority is given to researches that arrive first after amendment.

II- Priority is given to the diversity of the topics of researches and the researchers as much as possible.

Notices: -

1- The materials published in the journal represent only the standings and viewpoints of their writers and not the journal or its orientation.

2- The sequencing of researches is subject to technical considerations.

3- The proposed researches are not sent back to their writers by the journal, whether published or not.

4- The researcher is not authorized to ask for not publishing his/her research after being duly advanced to the editing board except for reasons deemed plausible and convincing by the editing board and this should be prior to being duly notified with the acceptance of his/her research for publishing.

5- The journal excludes any research that doesn't conform or cope with the previously stated conditions.

6- The journal pays gratuities against published researches, book reviews or any other related works.

7- The researchers shall be duly given one copy of the journal and fifteen (15) copies of his/her research cover by the hard cover of the journal

Rules of Publishing

I. The researches shall be genuinely produced and strongly related to any of the different fields of Islamic Studies and Arabic Language.

II. The proposed researches shall be of comprehensive and objective nature and of academic novelty and depth.

III. The research shall concentrate on any of the contemporary issues and on providing possible solutions for the same in accordance with the sharia'h laws and Islamic legal standings.

IV. The proposed research shall not be part of the researcher's MA or Ph.D dissertation, not previously published on whatsoever from - including researches advanced for publication at any other institutions - and this is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researchers.

V. The researches, which embody Quranic quotations or prophetic sayings "Ahadith", are required to be properly marked and foot-noted.

VI. The proposed researches are required to be error - free on grammatical basis as well as syntactical basis, in addition to paying close attention to the rules of punctuation of the Arabic Language and marking word-endings.

VII- The proposed researches should be systematically organized inquisitively oriented and genuinely edited, in addition to the following and strictly adopting a well accredited scientific method such as referencing, phot-noting, bibliographies etc. and last but not least, it is a requirement that each and every page should contain its own referencing scheme and phot-notes at the end of the same page.

VIII. A Bibliography of all used book, references and periodicals should be provided in an alphabetical order, in addition to providing the publishing authority and publishing date.

IX. The researcher should conclude his/her research with a conclusive assumption, recommendations, findings or viewpoints, crowing such research.

X- The research should be written by computer typing, regular typewriter or clear handwriting and in one face page.

XI. The researcher should send four copies of his/her research to the journal.

XII- The researches may be accepted either in Arabic or English languages, provided that it counts not more than fifty (50) pages.

XIII. The researcher is obliged to provide a one-page summary of his/her research both in Arabic and English Language.

XIV. The researcher is kindly requested to attach an autobiographical account including his/her name, academic status, position, place of work and full address.

XV- The research can be authentic investigation of a transcript, and in such case the well accredited scientific procedures applicable in this regard should be applied, and a copy of the transcript must be attached.

The nature
Of the Journal and its objectives: -

I- The journal publishes genuinely produced scientific researches, prepared by scholars specifically specialized in Islamic studies and Arabic language with all their branches and sub-specialties, and all this is done in a tireless effort to enrich the quality of scientific research in such areas.

II- The Journal aims at catering for contemporary and potential problems and providing possible academic and practical solutions for the same, all in the context and framework of Islamic Sharia'h, and the Journal gives priority to typical problems of the U.A.E., Gulf region and the Arab and Islamic world respectively.

III- The Journal seeks to strengthen bilateral and scientific relations between the Islamic & Arabic Studies College - Dubai and its counterparts in the universities of the Gulf region, Arab and Islamic world and global-wide ones.

IV- The Journal paves the way and gives room for its members of staff so as to publish their scientific and thought product and simultaneously develop their intellectual abilities.

V- The Journal pays close attention to the new and contemporary scientific trends both in Islamic & Arabic Studies, as by being up dated and fully acquainted with recent books, periodicals, bibliographies, researches and other publications, and following also each and every MA/Ph.D. Dissertations duly accredited by universities through out the Gulf, Arab and Islamic world and world wide, in addition to related conferences, meetings, symposiums, seminars and other reviews of contemporary Sharia'h researches, books and other topics related to Islamic cultural heritage.

VI- Publishing contemporary legal opinions, commenting on scientific and controversial issues, highlighting some of the public lectures presented in the cultural season of the College and some items of news about the College.

VII- Enhancing the chances of scientific and cultural exchange and interaction with publications of counterpart colleges and universities worldwide.

VIII- The proposed researches are subject to assessment as per the basis and rules of the journal. Such assessment is conducted and duly undertaken by well-versed scholars and experts in both Islamic Studies & Arabic Language, in an endeavor to promote the quality of scientific research in such areas. One of the basic rules adopted by the journal is not allowing the disclosure of researchers to referees and vice-versa, regardless to whether the referees have agreed to publish the researches at issue without any amendments, cited some discrepancies and suggested some amendments or ultimately disqualified researches for publication.

IX- The list of local and international referees is usually decided after consultation with concerned scientific departments and counterpart colleges and universities, and such list is usually renewed on annual basis.

X- Gratuities are paid to beneficiary referees as per the rules currently adopted by the college.



UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF
ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 26
Shawwal, 1424H - December 2003G

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the "**Ulrich's International Periodicals Directory**"
under record No. **157016**

كُلِّيَّةُ الدِّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة في سطور

مجلس الأمناء

يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضم المجلس إضافة إلى رئيسه ومؤسس الكلية عدداً من الشخصيات المتميزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة ممن يمثلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والادارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من أهداف الكلية

- تخريج الداعية المسلم المتعمِّق في فهم دينه ولغته وحضارته وتراثه، ينهل من ثقافة العصر، ليؤدي دور الدعوة إلى الله، ونشر الإسلام في داخل البلاد وخارجها.
- تخريج العالم الذي يعلم عن دراية ومعرفة.
- تخريج الخطيب المتمكِّن من اللغة وفن الخطابة.
- تخريج المسلمة الواعية المتعمِّقة في فهم دينها لتشارك أخاها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وتقوم على بناء أسرتها ومجتمعها بناءً إسلاميًا سليمًا.

أقسام الكلية

تضم الكلية أربعة أقسام تشكِّل في مجموعها وحدة متكاملة، وتمثِّل مقرَّراتها المتضافرة جميعًا منهاج الكلية، ولا يتخرَّج الطالب إلاَّ بعد نجاحه فيها، وهي:

١ - قسم الشريعة.

٢ - قسم أصول الدين.

٣ - قسم اللغة العربية.

٤ - وحدة المتطلبات

- وتجدر الإشارة إلى أنَّ في الكلية فرعين: فرعًا للطلاَّب وفرعًا للطالبات.
- كما أنها شرعت في الدراسات العليا في تخصصي الشريعة واللغة العربية للطالبات توّجت به رسالة الكلية العلمية.

نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (الليسانس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها: العلمي والأدبي أو ما يعادلهما.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام الفصلي وقد طُبق في العام ٢٠٠١/٢٠٠٢.
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقرَّرة.

نظام القيد والقبول

- يقبل في الكلية كلّ من كان حاصلاً على الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامّة أو ما يعادلهما. من أبناء دولة الإمارات العربية المتحدة ودول مجلس التعاون الخليجي، مع ملاحظة ألاّ يقل المعدّل عن ٧٠٪ للطالبات، ٦٠٪ للطلاّب.
- يتعهّد الطالب عند التحاقه بالكلية بعدم مخالفة مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية وأنظمة الكلية والالتزام بالإسلام عقيدةً وعبادةً وسلوكًا.

أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كلّ سنة موسمًا ثقافيًا، يحاضر فيه نخبة من العلماء، والأساتذة والمفكّرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامّة.
- تصدر الكلية مجلة إسلامية فكرية محكمة، مرتين كلّ عام، وتسمّى باسمها، وتنشر بحوثًا ودراسات جادّة للأساتذة والعلماء من داخل الكليّة وخارجها.

ISSN 1607-209X

UNITED ARAB EMIRATES- DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 26
Shawwal, 1424H - December 2003G